民國叢書

第三編

·11·

哲學·宗教類

李石岑論文集

李石岑講演集

李石岑著

李石岑著

上海書店

李石岑論文集

李石岑著

中華民國十三年一月初版
中華民國十五年四月再版

(李石岑論文集第壹輯)
每册定價大洋捌角
(外埠酌加運費匯費)

著作者 李石岑
發行者 商務印書館
印刷所 商務印書館 上海北河南路北首寶山路
總發行所 商務印書館 上海棋盤街中市
分售處 商務印書館分館
北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江
濟南 太原 開封 鄭州 西安 南京
杭州 蘭谿 安慶 蕪湖 南昌 漢口
長沙 常德 衡州 成都 重慶 瀘縣
福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南
貴陽 張家口 新嘉坡

五九六沈

本書據商務印書館1926年版影印

自序

—思想方法上之一告白—

余少時初習幾何學，莫審所指；其後習論理學，始稍稍能言其故，然仍未克舉其內容，乃復重習幾何學；如是者數歲，遂得略窺其義蘊，蓋思想方法之達於絕詣者也。吾人理知之運用，恆以幾何學爲鵠的，是無間於理知根本作用之歸納與演繹，固舉莫能外；則幾何學所造於吾人之思想方法，從可識矣。

斑卡勒（Poincaré）在科學之價值一書開端，論數學者中常趨於二種相反之傾向：一則師著名攻城家沃斑（Vauban）之故智，着着進攻；一則效前鋒之神速，一鼓而拔。前者爲論理，後者爲直觀；前者爲證明之具，後者爲發明之具；傾於前者稱爲解析學者（analysts），傾於後者稱爲幾何學者，（geometers）；二者皆爲不可缺之要素，未可以偏非也。余讀此段，深服其遠識，以爲在一切科學莫不如是。惟吾人之認識，固有未成思考之部分，或思考以前之狀態。思考在吾人精神作用中，爲已受人工之精製品，而非所與於吾人意識之直接之物，故尙不能捉住實在之眞髓；而任此職責者，則

舍直觀莫若。故直觀與論理，雖同爲不可缺之要素，而論理究不過爲履行直觀之一種手續，則直觀固大於論理。宜乎柏格森（Bergson）謂幾何學爲一切歸納法演繹法之理想的界限也。

自亞里斯多德、笛卡兒、斯賓挪莎、來布尼疵諸人，先後從演繹法建立思想方法，培根、洛克、謙謨、穆勒諸人先後從歸納法建立思想方法，乃至康德從認識論，黑智爾從形而上學建立思想方法，於是論理學蔚爲大觀，所以助吾人認識作用之增進者至鉅。時至今日而此學更爲一大規模之發展，其顯然可指者有四派：一，主知論理學派，布拉德勒（Bradley）、鮑桑葵（Bosanquet）等實主之；二，認識論的論理學派，西格瓦特（Sigwart）等實主之；三，形式的記號的論理學派，邁農（Meinong）、布爾（Boole）等實主之；四，心理的主意的論理學派，亞伯訥留士（Avenarius）、溫特（Wundt）、波德文（Baldwin）等實主之。由此四派分途發展，而思想方法益臻於美備之域。惟以語於認識，僅恃論理學，究竟能否達到絕對確實性，似不能不發生疑問。今請就論理上主要作用所謂演繹法與歸納法論之。如就數言，在某定理證明某數爲真理與否，非就各

數一一檢證，不易判定其爲眞理與非眞理；換言之，非無數之三段論法之反覆使用，不易判定其爲眞理與非眞理。然無數之三段論法之反覆使用，在事實上爲不可能；而不由無數之反覆，又不能達到適用一切數之普遍的眞理，故演繹法有時而窮。又數學的眞理之確實性，亦非由歸納所能至。歸納出發於經驗，而經驗任如何增進，終不過達到判定有限一部分之數爲眞理之程度而止，而外此不能更進一步，故歸納法亦有時而窮。由是以論，論理學對於數學的眞理之絕對確實性，固完全不能證明。

斑卡勒預知有此種難點，因提出數學的歸納法，以爲數學的歸納法，對於一種行爲僅一度可能之時，剔凡同一之行爲皆無限可能。如一以下各奇數順次相加，則 $1+3=4=2^2$，$1+3+5=9=3^2$，$1+3+5+7=16=4^2$ 即成「總數等於所加奇數之回數之二乘」一種定理。循是以進，如所加奇數之回數爲 N 時，則爲 $1+3+5+7+\cdots\cdots+(2n-1)=n^2$。今方程式左右均加 $2N+1$，則爲

$$1+3+5+7+\cdots\cdots+(2n-1)+2n+1=n^2+2n+1$$

然 $n^2+2n+1=(n+1)^2$，故知比 N 回數加多一回奇數之時，其總數即爲所加回數

之二乘，而與定理相符合。故數學的歸納法，可以由一度可能而至於無限可能。然或者以爲此不足以當真正歸納法之目；真正歸納法，須由特殊之真理推及一般的真理；換言之，卽可由特殊之事例以代表全體之事例。然吾人何由知特殊之事例可以代表全體之事例？吾人經驗上之事實，比之全體，不過極小之一部分；縱益言之，亦不過爲全體之一大部分，而究非全體；則烏能以特殊的部分的事實而下全體的結論？故知此種論法，不免陷於歸納的飛躍 (inductive leap) 之弊；以全體與部分之間究不易保證全爲同一也。吾人至此，不能不聯想歸納的推理之根柢，須恃有一種基本的要求 (postulate)；否則，此種歸納的推理雖可獲得極度之蓋然性，而究不能獲得必然性；所謂歸納的飛躍，亦僅爲暗中飛躍；而歸納所得之結論，終不免爲一種臆測。由是可知經驗的事實，仍不能爲推理唯一之根據，而須有超經驗者存。穆勒因名此爲「自然之齊一」(the uniformity of nature)，卽謂宇宙間之事象，在同一事情之下，常呈相等之活動。於是，凡未入經驗之範圍者與超乎經驗範圍之上者，皆可以等量齊觀。唯所謂「自然之齊一」畢竟不過爲一種漠然的客觀的標準，故洛茲

(Lotze)以下最近之論理學者均不取之。彼以為吾人之知識，必不與知識自身發生矛盾，吾人所見之世界必為由知識所構成之世界，而知識成立於意識，故與謂「自然之齊一」寧謂「意識之齊一」之為合理。但所謂「意識之齊一」不能不求之於意識之直接狀態；而知識之為物，雖成立於意識，然究為思考作用之加工者，而非認識以前之狀態。換言之，卽非意識之直接狀態，故仍不能捉住實在之真髓。然則，所謂「意識之齊一」者，究其極仍不能不成立於直觀；以直觀為意識之直接狀態，而直觀固非知識。所謂數學的歸納法者，卽於此直觀是賴。斑卡勒以為數學的歸納法為精神之性質之肯定，卽直接的必然的為吾人所授與之者；換言之，數學的歸納法由直觀而始可能。然則，所謂真正歸納法者，仍不能不推本於數學的歸納法，卽仍不能不推本於直觀。是則直觀固大於論理。所謂絕對確實性，至此方有可言也。

數學成立於直觀，上既言之矣，但自然科學則成立於論理。論者以數學為自然科學之一，此種謬見，温特曾極力排斥之。温特對於經驗的實質科學，因立一抽象的形式科學之名以名數學。唯數學自論理言，雖與自然科學全然獨立；而自發生言，數學

與自然科學固有不可離之關係。因數學以適用於自然科學研究之故而促其發展。但其真理根據固別有所存，而與自然科學之真理根據異趣。即自然科學成立於經驗的認識，而數學則成立於先驗的認識。故數學與自然科學完全不能併爲一談。唯經驗的認識不能不假道於論理，先驗的認識不能不假道於直觀；而由上所推論，論理既不能不推本於直觀，則經驗的認識自不能不推本於先驗的認識；換言之，卽自然科學不能不推本於數學。故數學爲一切自然科學之源泉；而就思想方法言，數學實爲一切思想方法之源泉也。

然就數理以論，固有主張以論理的分析爲數理之基礎者，如羅素、古邱拉（Couturat）輩，以爲數理之命題，須從根本概念之定義而演繹之，故數理全爲論理的分析。然其定義固含有系列構成之原理與數生成之綜合之過程，則數理仍屬思惟之綜合，而不能不以斑卡勒所謂直觀者爲其根基；故僅執論理的分析以爲言，仍屬皮相之見。在數學之基礎的部門，有所謂集合論羣論者，尤舍直觀莫辦。集合與羣之概念，皆離經驗獨立，而別構成一種思維。至論到幾何學，則全與直觀爲緣。斑卡勒舉連

續、無限、三次元、等質、等方五者爲幾何學的空間之要件，然此五者卽由空間構成之直觀或思維所誘導而出。由此可知喜爾巴特（Hilbert）所揭出幾何學公理之五羣：結合、排列、合同、平行、連續之中，除平行線公理外，其他之公理，固皆立於先驗的根據之上，卽皆可由直觀求之。平行線公理雖在建設「計量的幾何學」(metrical geometry）中爲重要，由非歐几里幾何學之成立，似益可證此公理出發於經驗，因而推及其他公理皆由經驗歸納而得，實則事實殊不爾。因否定歐几里平行線公理，或爲羅拔邱斯基(Lobatschewskij)之「在一平面上通過一點與直線不相交之直線爲無限，」或爲李曼（Riemann）之「同一平面上之二直線必相交，」然俱不足爲病。關於平行線之公理，固與其他公理獨立，並無矛盾可言，且均以同等之資格而成立。換言之，卽幾何學爲對於各種公理而謀各各發展之假言的論證之體系固均屬於先驗。惟此三種平行線公理，不似其他公理之根據於思惟之本性之爲必然的，彼乃三者並存，可任取其一，是其所異耳。然所謂三者並存，並不陷於矛盾，以各家關於直線之概念，原不相同；故與謂矛盾，寧謂出於二律背反(antinomy)之關係。由是各本

其概念相異之直線，形成內容相異之空間，因而組成內容相異之幾何學。但概念雖各不同，而其爲先驗則一；換言之，其必取道於直觀者，殆莫不從同也。此可以識幾何學與直觀相維繫之故已。

幾何學既取道於直觀，故最富於絕對確實性。柏格森以爲「凡理知之活動，殆莫不嚮幾何學之程途以趨，幾何學直理知活動之標的，理知達於幾何學，則其活動即底於完成。」故理知之根本作用所謂演繹與歸納者，終不出幾何學之範圍，即終不敵直觀之偉大，此吾所以云直觀大於論理也。又況討論生命之問題，則論理之効力尤遠在直觀之下，以論理之方法而欲涉及生命之實相，誠有如柏格森之曲線與切線之喻。論理學在過去所造於吾人之思想方法，雖不可謂不大；若以云絕詣，固不得不讓席於直觀矣。

古來不世出之天才，固莫不賦有絕大之直觀力，彼不恃論理學之誘導，而僅憑一己之洞識 (insight)，固可以建立一種絕大之事業與學問。所謂洞識，正如直觀之義。故密傑爾 (Mitchell) 力言洞識大於論理。惟就吾人傾向於直觀與論理二者而言，與

謂出於一種教育，寧謂出於一種性向，孰優孰劣，固未易一端論；但就認識眞理而言，則直觀常較論理取徑尤捷，以直觀卽本於吾人意識之直接狀態，此天才之作品，所以往往能透澈瑩明，愈久而愈新也。

余自顧無似，惟以爲直觀所造於吾人之思想，似未可厚非。直觀之極度表示，爲幾何學；故願本舊日所習由幾何學以直抉思想方法之藩籬；雖未能至，心向往之；倘明哲進而惠教，則尤私心所切祝者也。

中華民國十三年二月二十日石岑記

李石岑論文集第一輯目次

人名索引

僅以西名爲限

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

V

W

Z

論文集

晚近哲學之新傾向

實用主義 Pragmatism 與直覺主義 Intuitionism

自昔柏拉圖倡絕對主義主知主義而後，中經康德黑智爾至於現代布拉德勒（Bradley）魯一士（Royce）凡二千有餘載，莫不與人心以絕大之權威，然同時復莫不與人心以絕大之疑懼。絕對主義之哲學，謂宇宙爲渾一不可分之全體，非吾人所得而經驗，凡現世之日常生活，不過爲常住不變之實在界之一模擬而已，一反影而已；而其弊則流於高遠幽玄。主知主義之哲學，謂吾人生而具理性，由理性而生認識，僅恃理性之力足以解決宇宙之真相；而其弊則流於空想獨斷。二者所謂，皆遠於人類之實際生活，未足以予吾人安心立命。吾人生存宇宙間，果如絕對主義主知主義所云，則人生復成何意義，人生更有何價值？無意義無價值，可言是直芻狗人生也！對於此說，羣抱不安，亟謀起而正之；於是人本主義主情意主義之說，代之以興。美之詹

姆士(William James 1842-1910)法之柏格森(Henri Bergson 1859-X)卽奉此使命而來者也。兩家學說雖不無異同，而皆爲生命派行爲派具體派之哲學，足以代表最近哲學界之新傾向；易辭言之，兩家哲學實爲近世民主主義思想之淵泉，所以發揮助長美法二大共和國之精神者也。

人本主義、主情意主義之結晶，在美則發爲詹姆士之實用主義，在法則發爲柏格森之直覺主義。鶴耶爾巴哈(Ludwig Feuerbach)曰：『神者吾人最初之思考也；理性者吾人第二之思考也；人類者吾人最後之思考也』(一)其言與席勒(Schiller)頡布遜(Gibson)所謂哲學之三變遷正同，而實用主義與直覺主義者，實此第三期哲學之最顯著最有力者也。哲學史家席黎(Thilly)括之爲反合理派，以明現代之新傾向，良有由然。今爲敍述之便，請先述實用主義。

實用主義者，對於進化的自然論與絕對的唯心論之各走極端而起者也。前者視精神現象爲自然過程，謙謨洛克穆勒達爾文斯賓塞屬之；後者以心靈的原理演繹

(1) Gott war mein erster, Vernunft mein Zweiter der Mensch mein dritter und letzter Gedanke.

一切之現象。康德菲希特黑智爾格林屬之；二者皆不免有所偏，於是實用主義乘之而起。詹姆士稱之爲硬性派與輭性派之調和，(一)卽對於絕對的唯心論，排斥其絕對說與主知說，而容認其精神原理，對於進化的自然論，排斥其唯物論的見解，與非宗教的傾向，而容認其經驗主義與進化觀念；括言之，『實用主義者，經驗說之思考法與人類宗教的要求之幸福之調和者也。』(二)觀乎此，可以瞭然實用主義之立腳點矣。

詹姆士實用主義之中心意義，在彼之認識論，以經驗論，主情意論，主觀論三者相合之總和，爲其認識論之神髓，簡言之，一種之主情意的主觀論也。其說謂主觀之外，復容認客觀世界之存在，以客觀世界之事實，推論真理之是非者，皆皮相之見；蓋離主觀之認識作用，卽無客觀世界可言，客觀世界，舉不外吾人認識作用之產物。關於此點，與康德主觀論相脗合；惟詹姆士所謂認識，實立於情意作用之上。吾人凡遇一

(一) A Mediator between tough-mindedness and tender-mindedness

(二) James: Pragmatism. p. 69.

物，必先感其興味，次迺注意及之，最後迺生認識，決非明鏡映物，如實寫照也。鏡爲受動，而心爲能動；鏡之映物，無差別之拒受，而心之接物，有好惡之選擇；故吾人之認識，非選擇莫由致也。積無數選擇而成認識，積無數認識之事物而成意識，（心之內容）然則意識者，不外由外界選擇之事物之一羣而已，意識之內，更烏有實體之可言耶？意識中無實體，則在「自我」亦無實體也。所謂「自我」亦不過以肉體爲本位所起之經驗之集合物而已。詹姆士此說成立，曾費二十餘年之苦心，不可謂非一代之創見；惟謂認識必先之以選擇，則選擇不可無一定之標準，而此標準究以何物實之耶？詹姆士對此，有一極簡單之回答，曰：利害關係是已認識由情意之利害關係而生，離情意之利害關係，則認識無由成。今假一物於此，設此物與吾人情意生活之利害，毫無關係，則吾人永無認識此物之機會；機會且無，何有於認識？故機會者，認識之母也，而情意生活之利害關係，又機會之母也？然則捨情意生活之利害關係，既無認識可言，更烏有所謂客觀世界耶？

有起而反對之者曰：吾人目擊之客觀世界，非紛接吾人之眼簾耶？吾人之認識與

真理，非一一順應此現實世界之物耶？此則殊非所以難實用主義者。吾前既言之矣，客觀世界，不外吾人認識作用之產物，而吾人之認識，並非客觀世界之寫真，實由吾感情意生活之利害關係，而以主觀的態度出之者也。吾輩祖先以來，常順應情意生活之要求，以改造此客觀世界矣；渺然我躬，豈能獨逭改造之責？然則客觀世界旣時經改造，以言真理，亦何莫不然？吾人不能滿足於所與之世界，豈能滿足於所與之真理耶？換言之，吾人既無永存不變之世界，烏有所謂永存不變之真理耶？

席勒有云：『真理者論理的價值也。』(Truths are logical Values.)（一）世之論者，每謂『善』與『美』皆價值之名，而『真』則不然。例如謂其物美，其行善者，必其物其行有以滿足吾人之欲求也，卽不啻謂其物其行對於吾人而生一種之價值也；但判斷某物爲真或非真之際，謂必與事實一致，決非關係吾人之欲求與好惡，是何異知二五而不知一十也。實用主義之眞理觀，則大異是：凡真、善、美之名，皆價值之名也；事物之足以應吾要求者，固不惜錫以美善之名，然同時亦不靳與以真之名；故真與善美，

（一）Schiller: Studies in Humanism. p. 7.

非可分歧者也。真與善美，既不能分歧，卽同時與事物自身亦不能分歧也。何也？事物乎，實在乎，決非離人類之實際生活而能獨立存在者也，決非離吾人之選擇作用而能湧現者也。要而論之，真理者，價值也；實在者，載價值以行之過程也。事物與真理之關係，真與善美之關係，皆可憬然悟矣。

席勒又云：『精神生活之有目的性質，足以影響或充滿吾人之認識活動。』(一)故吾人之觀念，莫不含有意志與目的；此不僅日常之觀念爲然，卽科學上之觀念所謂法則者亦爲含有意志與目的之生物，可生長，可變化，可自由改造，決非常住不動者也。例如數學上之法則，雖似固定的普遍的，實則皆由吾人實際生活之要求而來，苟漠視實際生活之要求，則所造之法則，豈惟不能成立，實已遠於真理，而陷於虛偽。如圓周律在三·一四一六之時，則以適應吾人之實際要求而指爲真，反之爲三·一四一五九……，則以不適應吾人之實際要求，而指爲偽矣。近時物理學界所唱道普蘭克之相對律，卽爲反對牛頓之慣性律而設，亦卽應吾人之實際要求而起，可知宇

(一) Schiller: Humanism. p. 8.

宙間一切之觀念，皆爲可動性(Mobility)，而壹以適應實際的要求爲準則；故捨實際的要求，則眞理莫由致以要求爲探求眞理之法門，實爲詹姆士哲學上之偉蹟；眞理既由要求而得，復由要求而變化而改造，故吾人第一要義爲要求，第二要義爲要求之滿足；詹姆士謂人類祇互爲要求，則道德之世界即已存在，(二)此第一義也；又謂善之本質，僅在滿足要求而已(...the essence of good is simply to satisfy demand.)(三)此第二義也無論科學上之眞理，宗教上之眞理，乃至一切事物之眞理，莫不始於要求而終於滿足吾人日常生活之所謂眞理，則習慣也，信條也，舉足以範圍吾人之言動，指導吾人之去向，然習慣信條未必悉適應吾人實際生活之要求，於是去其不適應者，就其適應者，或更增其他適應者，變化而改造之，而新習慣新信條生焉新習慣新信條，未必悉滿足吾人之要求也，輾轉推尋，而新習慣新信條又生焉滿足無已時，要求復無已時，日新又新，眞理之所以進化也，人類之所以向上也此皆精神生

(1) James: Will to Believe. p. 197.

(11) James: op. cit. p. 201.

活有目的性質，故彌引彌長，豈惟擴充吾人認識之內容，實亦增高人類價值之道也。讀者至此，得毋謂實用主義，不過爲功利主義之代名乎？曰：是不然，實用主義固排斥進化的自然論之非宗教的傾向，而認容絕對的唯心論之精神原理矣。實用主義精神生活之高尚，不下於唯心論，尤非自然論所可企及；唯心論視絕對與神之觀念爲超越的，而實用主義則視爲內在的。（一）唯心論視之爲原理，爲最初之一物；實用主義視之爲目的，爲最後之一物。要之，實用主義者，對於絕對與神之觀念，不認爲先天的存在，認爲吾人人格最後之表現，申言之，卽創造的過程也。詹姆士謂實用主義之神爲人格最發達之物，故名其宗教爲『人性之宗教』(Religion of humanity)（二）然則進化之過程，必俟將來『最後之人』出現之時，始告厥成，亦必俟其時始有完全圓滿之絕對與神之實現也。此其陳義之高，詎功利主義之比耶？

實用主義之主張，略如上述。自實用主義產出，哲學上驟生一新曙光，質言之，哲學

（一）實用主義排斥絕對的唯心論之 Theocentric point of view 而容認其 Anthropocentric point of view.

（二）James: Op. cit. p. 198.

界。一。大。革。命。運。動。也。新生命，新人生，新生活。之。創。造，爲實。用。主。義。唯。一。之。使。命。布塞爾(Bussell)立實用主義之假說，而舉其之語曰「世界者，以人格的努力而有意義者也」(一)然則實用主義，換言之，一人本主義也，一努力主義也；以無限之努力，求世界無限之改造，詹姆士之功，眞空絕前古哉！近世民主主義風行全球，吾不得不追憶詹姆士之實用主義矣。

與詹姆士同時而起爲現代哲學界之重鎭者，爲法之柏格森。柏格森之在今日，幾然有第二康德第二蘇格拉底之稱，詹姆士嘗於所著「多元的宇宙」(二)盛稱柏格森之宏識偉抱，至謂非柏氏之感化，幾不能自脫於唯知主義之迷宮，則柏格森在哲學史上之位置，可以概見。柏格森之直覺主義，以反對物質的傾向，擴大新唯心論之主張，爲其立腳點，與詹姆士形離而神合。柏格森由生物學、心理學之新研究，建造生命哲學；詹姆士由生理學、心理學之新研究，建造行爲哲學，二者同立於情意作用之

(一) Sturt: Personal Idealism; Bussell: The Future of Ethics. p. 352.

(二) A Pluralistic Universe. p. 225-273.

上，與康德由數學而成之理性哲學，孔特由實驗物理學而成之實證哲學，有由渾之畫由凝之流之觀。柏格森生命之哲學，悉表著於直覺主義，請更端論之。

欲了解直覺主義之中心意義，不可不最先玩索『綿延』（Durée, Duration）一語。柏格森謂綿延卽吾人意識之真相，如聞隣家之犬聲，忽聯想客至，忽懷舊友，忽念故鄉，意識界刻刻變化增進，無刹那靜止；譬如流水，吾人就而濯足，急抽出而復入之，則其水已非前水，又以滔滔不竭之故，隨流隨廣，涓涓之水，匯為江河，此正意識變化增進之好例。又如時間，眼前一秒，已成過去，轉眼一秒，還是未來，所謂現在，卽已退未來之室，而入過去之門；刹那刹那間，流轉遷變，不可捉摸，是亦意識活動之好譬。惟柏格森哲學上之所謂時，與吾人日常生活之所謂時異。吾人分時為分，分分為秒，不過描寫空間之觀念，以應實際之要求，視為可區分，可量計，有同質性而已。柏格森之所謂時，息息變化，息息增長，無數可數，無量可量，既艱於說明，復難於理解，但可內觀自證，由直覺而得也由直覺而得之時，是謂時之真義，是謂綿延；然則綿延者，一溶和滲透之內質的變化之連續也。柏氏欲以綿延概萬有之真相，因更取『記憶』（Mémoire,

memory）一語以說明之。

記憶者，活動而無消耗之綿延也。吾人意識之根柢，即在記憶；無記憶則過去與現在，相切離，更不能摶爲一體。與未來生交涉，則宇宙或幾乎息。合過去現在以侵入未來，而謀不斷之發育者，正記憶之天職；凡過去之所以生長，所以保存，正賴此記憶之功。記憶並非具有一種能力，如記入諸種回想於書冊者然，不過擔負過去，緊迫現在剎那之後，以追隨吾人而已。凡幼時之情感，思念，欲望，莫不會合以與現在相見，共謀侵入意識之領域；惟吾人腦髓之組織，僅能就諸種記憶中，擇其較便於現在者而扶植之，故普通所謂記憶，不過吾人過去之記憶之一小部分而已，不過較便於現在之一小部分而已。然此一小部分之記憶，僅足以概吾人之知的觀念，決不足以概吾人之慾望意志行爲之全體，蓋吾人之全過去，實自吾身與吾祖先而來，具有一種之衝動力與傾向者也。（一）凡吾人之意識所以息息變化增長者，皆此全過去之力，亦即全記憶之力也。柏氏於此，更有一段最精之義，曰：「人格者，不斷之發育生長與成熟

（1）L'Evolution creatrice; Creative Evolution, p. 6.

者也；凡各瞬間，卽爲前瞬間所增加之一物，更進一步言之，所謂一物，既特爲新，實爲吾人所不可預測。……故就意識的生類言之存在者，變化也；變化者，成熟也；成熟者，不斷之自我之創造也」(一)柏格森謂吾人意識界刻刻變化，刻刻創造，故凡一瞬間所表現之新狀態，皆爲前此所未經見，故不可預測；不可預測，故非循環；非循環，故自由；自由，故創造。創造一語，在柏格森哲學上，有極重要之意義；所謂創造，非限於有機物也，無機物亦負有創造之責。由此可以推見柏格森之宇宙觀矣。

柏格森對於有機物與無機物之解釋，爲其哲學新生之曙光，是不得不珍重敍述者。今請最先發一疑問：有機物與無機物之區別，存於何點乎？此無論何人，不敢率爾置對也。柏格森則有最鄭重之一語曰：二者之別，存乎個性。個性發現之原因，爲綿延性，而有機物則最富有綿延性者也。無機物以存在完其職，有機物則存在之外，且生且長，且成熟，生長成熟，綿延性之表現也。然則有機物固與意識具同一之能事矣，惟有機物以個體而存，以蕃殖而毀。柏格森曰：『生命者，以發育之有機物爲媒介，由一

(一) Op. rit. p. 6-8.

胚種移於他胚種之一潮流也』(一)是則有機物之綿延性，不過全生命之潮流之綿延性之一時的假現而已，是有機物不過全生命之潮流之微分的假現而已。易詞言之，全生命之潮流之流動進化者，宇宙之真相也；各有機物者，所以形成進化之幻影也。然則有機物任形成進化之重，無機物獨不能分一臂之力乎？曰：是不然，無機物自有其歷史，即自有其保存與消失之事實。如鑛物之結晶，即此物體在過去所示不可消滅之痕跡，是非固體之一歷史歟？有歷史，斯件保存與消失之事實，而此保存與消失，是即生長創造之消極的傾向也。故有機物表示創造之積極的方面，無機物則表示其消極的方面，而兩者之性質固無少殊。故有機物爲綿延，無機物亦爲綿延也，要而論之，有機無機，皆爲創造之塗以進，故宇宙爲創造也。

凡上所述，於綿延之意義，既約略明之矣；然皆不過綿延之假說，並非綿延之真相。欲明綿延之真相，不得不有待於直覺，直覺者與知覺對立者也；對於物質界之解釋，可以由知覺而得，對於意識界之解釋，則非直覺不爲功也。知覺爲普通知覺之精，屬

(一) Op. cit. p. 28.

第一種之認識；直覺爲純粹知覺之精，屬第二種之認識。知覺者，科學之事也；直覺者，哲學之事也。知覺以分離物質爲能，故重分析個別，爲外部的，功利的，分量的，同時的；直覺以統一意識爲本，故重內觀自證，爲內部的，本然的，性質的，繼續的。柏格森以意識之真相，舍直覺外，別無方法可以表之；凡一切言語文字，不過精神之符號的說明而已。『若對於意識之諸狀態，不於聯合滲透是求，徒以排列連結爲事，未有能曲寫吾人之心之經驗者也。蓋精神與言語之間，絕無共通之尺度』（一）『凡活潑潑之思想發之於形，未有不凝結於形之中者；言語者，思想之叛徒也，文字者，精神之蟊賊也』（二）故柏格森所謂真理，既非如唯心論所謂主觀之產物，亦非如實在論所謂客觀的存在，不過爲主客親和一多相卽之宇宙生命之呼吸而已。此直覺之所以不可須臾離也。惟直覺非知覺無由成；總全的經驗，仍不能不有待於部分的經驗，其理可於意識與物質之關係求得之。

（一）Essai sur les données immédiates de la conscience; Time and Free Will, trans. by F. L. Pogson. p. 164.

（二）Bergson: Creative Evolution. p. 134.

意識之內容爲記憶，其獨立存在不假助外物者，爲純粹記憶。（純粹意識）與純粹記憶對立者爲純粹知覺。純粹記憶之本質，爲向上的，爲自由的，然以礙於吾人實際生活（卽上所述便於現在之一小部分）之故，卒不能發揮本性；以實際生活以身體（物質）爲中心純粹記憶以精神爲中心故也。純粹知覺則反是；純粹知覺爲瞬間之直接物象，不爲過去之記憶所染，換言之，全住於對象之物質之中，毫不含有過去之性質也。故純粹知覺卽物質而離精神；純粹記憶，卽精神而離物質；前者生於現在，後者生於過去也。然則二者之接觸點爲何物乎？曰：普通知覺是已。申言之，普通知覺之中，既含純粹知覺，復含純粹記憶，卽物質精神兩方同具也。以普通知覺爲界，上行爲意識界（精神界），下行爲物質界。意識界向上自由之世界也，物質界宿命下向之世界也。明乎此，始可與言生命之進化矣。

柏格森曰：（一）「生命之進化，不外意識之激潮——在此意識內與一切意識現象同含有種種之潛勢力——侵入貫澈於物質中之姿態而已。意識作用於物質，遂使物

（一）Op. cit. p. 191.

質亦能營有機作用』蓋意識與物質，雖時起衝突，而自種種方面觀之，生命實具有一種之勢力，能使下向之物質上昇惟地球表面進化中之生命，無法脫離物質；使生命而能脫離物質也，則縱橫無礙之創造活動，更不知伊於胡底事實上既不能不束縛於物質，則不得不服從物質之法則；然生命者竭排山倒海之力以打破此法則爲唯一之天職者也柏格森曰：『生存於破壞我之實在中，進而建設創造我之實在，非卽所謂生命者耶？』(一)讀此語眞足以發吾人深省矣。

然而生命非任憑意識與物質之衝突也，更進而謀兩者之調和意識者，積極的也，主也；物質者，消極的也，從也若一旦意識征服物質，融通而利用之，則物質反有相助之功能，且純粹意識，視萬有一切平等，不生差別，則物質亦有自身之效用；思想假文字而益顯，卽意識假物質而愈明，則直覺又未嘗不有待於知覺也。

本上所述，知意識與物質，並非根本不相容者，則柏格森之哲學，固已顯然一精神的一元論矣。柏格森有最精粹之一語，以表示其哲學上之主張，卽謂吾人非眞生命

(一) Op. cit. p. 261.

之潮流，吾人實負有物質者，而此物質固生命之潮流之實質之硬化者也。然則唯一本然之實在爲精神，物質不過精神之一部分之硬化而已。申言之，生命之綿延具緊張弛緩二面，緊張之則爲精神，弛緩之則爲物質，而此正反對之精神與物質，實自共同之一根源而來也。科學固嘗詔示吾人以次之語矣：「橫於空間儼然靜止之物體，實亦運動之物體也。物體可析爲分子，分子可析爲原子，原子可析爲電子，其最終之微粒不過一種之電磁力而已。」換言之，物體者勢力也，運動也，綿延也，而何物質之與有？柏格森之所謂實在，正謂是也。然則物質與意識，不過運動之比較的狀詞而已；促此運動之力，是謂「生之衝動」。此生之衝動，即宇宙創造之原動力也。柏格森本此以說明「創造的進化」，而哲學始告大成。請闡述創造的進化之本旨。

達爾文著進化論，開晚近新哲學之先河，不可謂非卓軼倫比，惟以因果關係之機械律立論，似亦未足以語進化之真諦。柏格森之進化論，則大異。是柏格森謂宇宙萬象，決非由現在可以預測者，豈惟未來無從推知，即過去亦莫由追溯。達爾文說明進化，由現在推尋原始以律未來；柏格森則以進化爲由原始而現在而未來而永續無

窮之巨流，所謂原始，卽生之衝動；此生之衝動，卽隱於吾人意識之後，以激勵鼓舞吾人時時嚮創造之途以趨者也。達氏進化論，最重「適應」一語，謂生命之存續，以適應外界為第一義。柏氏則以適應者，不過說明進化之道路之曲折與高低而已，決非說明運動之方向與運動自身也。道路有曲折高低，然曲折高低，決非指示道路與道路之方向者，指示道路與道路之方向，適應之理，不足以當之；惟進化之原動力所謂生之衝動者，始克肩此重任也。生之衝動力，為充塞宇宙之精神實在，於生命之創造，具有強大雄厚之特殊的功能也。

生命節節戰勝物質，以至有今日之狀態。在進化程途中，與物質苦戰激鬬，而以遭遇抗拒之故，至不得不分離自身以應之；於是析為雜多之種族，與無數之個體，以期獲最後之一勝。柏格森謂生命之進化，宛如爆彈猝裂，成無數之碎片；其碎片復為爆彈，復裂為無數之碎片，重重劈裂，永無盡期以分途應敵之故，於是生命之進化，分為二大流：一為動物，一為植物；前者導意識於活動，後者墮意識於昏睡。而動物以進化之故，復分二流：一為節足動物，一為脊椎動物；前者最發達者為昆蟲，後者最發達者

爲人類；前者爲本能之進化，後者爲理知之進化。富於本能者，使用天賦的器具，自然的器具；富於理知者，使用人爲的器具，功利的器具。前者導活動於有限之範圍，爲自足的，爲盲目的；後者導活動於無限之範圍，爲選擇的，爲自覺的。然前者得攔捉事物之實質，與生命之真髓；後者但體會事物之關係，與生命之皮相。故認識全實在，人工之理知，不如天賦之本能。換言之，與用科學之方法，不如用直覺之方法；以理知之融通性自覺性，助本能之有機性擴張性，則物質悉化爲意識，而生命進化之真諦，始有可言；所謂明心見性，所謂自證內觀，講到此處，方有着落。柏格森懼墮於神秘家一流之見解，故以生物學之證明，規定直覺之性質；然則生命之創造的進化，固有刻刻不離直覺者矣。

意識之活動能力，區爲植物之昏睡，動物之本能與理知，既如上述；然此三者，不過爲變態之三樣式，幷非進化之三段階。夫意識欲征服物質，有時反爲物質之捕虜者，植物是也。若動物則反是。動物固大都戰勝物質，得以稍顯其自由者也，然動物仍不免爲物質的存在之補助，而失自由之真意義。若人類者則幾全去機械律之束縛，而

其意識爲真自由，向生物之頂點爲無限之發展，以環射生命之光輝也。柏格森曰：『一切之有機體—最劣等至最高等，生命之原始至現在—無論何時何地，皆具有一種醇一不可分之衝動力，其力以抗拒物質爲最顯之功能也。凡生物悉相結合，羣聽命於此偉大之衝動力；動物立於植物之上，人類立於動物之上，而全體之人類性，宛如一大軍勢，橫向無前，排萬難，歷百險，別具一種不可思議之神力也。其力並「死」亦得衝破之』（一）此卽現代宏哲柏格森直覺主義之神髓也。柏格森以萬有之根源爲一種衝動，爲一種純粹精神的活動，是卽彼之所謂神也。『神乎！神乎！不斷之生命與行爲與自由而已』

柏格森之哲學，略具於此。要而論之，柏格森之直覺主義，以總全的經驗爲其立腳點，以人類的努力爲其歸宿點，與詹姆士實用主義如出一轍；就反主知方面言之，柏格森亦一實用主義者也。（席勒謂柏格森在法國爲實用主義之驍將）就重直覺方面言之，詹姆士亦一直覺主義者也。（杜威（Jhon Dewey）亦此派之實用主義者。）二

（一）Op. cit. P. 286.

氏相同之點，尤於詹姆士根本經驗說見之。詹姆士謂物質界可律以物質界之法則，而意識界則須注重意識界所行之經驗；凡以固定繩流動，以空間律時間者，皆限於大謬也。詹姆士劃經驗界爲三：第一，經驗界物質之世界也，重因果律，有固定性，與柏格森所詮宿命下向之世界同。第二，經驗界普通意識之世界也，類別事物，分析實在，與柏格森所詮知覺之世界同。第三，經驗界宗教的意識之世界也，富精神作用，共宇宙呼吸，與柏格森所詮直覺之世界同。總覽二氏之哲學，一以「行爲」開其局，一以『生命』總其成，皆擷取近代人本主義，主情意主義之菁華，掃除前此絕對主義，主知主義之迷妄者也。人生之真意義，人生之真價值，至是乃發揮透闢，舉無餘蘊矣！煌煌二哲，皆產生於民主國之中，其所受自由思想之賜，因以蔚成獨創之天才者，不足以增吾人覺悟之量耶？

尼采思想之批判

愚撰此文之先，請聲明一語曰：「愚爲尼采之說明者，而非尼采之主張者，」讀者幸

賜察焉。

尼采思想未入中國，而詈者、罵者、非議者，不知幾何人；抑知尼采思想之足以醫粘液質之中國人歟？不知尼采思想之究竟，而詈之、罵之、非議之，謂之不智；知而詈之、罵之、非議之，謂之不德：二者必居一於此。愚故為此文以解世人之惑。

國中年來非力倡實用主義（Pragmatism）耶？而尼采則實用主義之驍將也。涕黎（Thilly）著哲學史列尼采於詹姆士（James）杜威（Dewey）之次，而悉編入於實用主義節內，（一）以鮮明實用主義之旗幟，非無由也。尼采之思想，本合柏格森（Bergson）之唯美說與席勒（Schiller）詹姆士之實用說一爐而冶之。（二）今一面高倡柏格森、詹姆士、杜威等之學說，一面力斥尼采之學說，是何異於知二五而不知一十耶？

攻尼采思想最毒而最有力者，莫過於以尼采為前此歐洲大戰之禍首罪魁，謂尼采思想為當今第一危險物；一若尼采不出，歐戰即可不發生者，又若德意志敢與各

（一）見Thilly所著A History of Poilosophy第十章第二節

（二）見Aliotta所著La reazione idealistica contro la scienza第一篇第三章

國宣戰，全出於尼采之暗示者。此則杜威於所著德意志哲學與政治（一）一書，已詳辯之矣。杜威謂德意志人根本的思想與性向全出自康德一派之哲學，卽『其國民的天職與運命之感想，亦罔不自康德形成之。』（二）而非希特（Fichte）黑智爾（Hegel）諸輩，尤本康德之意旨，以發爲國家無上命令之學說。黑智爾謂：『國家乃爲自身而存在之合理的實在。其絕對的統一，於其自身卽爲絕對的目的。國家對於個人有絕對權，個人從屬國家，乃其第一本務。……國家既爲絕對的實在，則個人以國家之一員，始爲客觀的存在，而產生真理與道德。』（三）由此可知德意志軍國主義之形成，康德以下之國家絕對說實種其因，尼采決不任過也。故『如今日世間一般人所忖度，以尼采之哲學爲歐戰之原因者，皆不過淺薄皮相之見解而已；而孰知德意志文明之特色，乃自覺的唯心論與諸種之活動界之技術的能率與組織之結合

（一）German Philosophy and Politics.

（二）("Kantianism has helped formulate a sense of a National Mission and destiny." p. 29.)

（三）(Op. cit. pp. 28—29)

也耶？』(一)審此，則歐戰與尼采思想之關係如何，可不煩言辯矣。

原尼采思想之易招誤解也，固由於歐戰勃發以後，英法諸國之批評家，急於目前危難之解除，而忽於哲學者冷靜之觀察，然尼采思想之所以常招誤解者，尤有數要因。尼采一生思想之結晶，悉表著於查拉圖斯特拉(二)一書，此稍治哲學者所能道也。而查拉圖斯特拉悉以箴言出之。『以血與箴言著述之人，不欲人之朗讀，而欲其諳誦。』(三)『山間之最近者，爲巔與巔之通路，欲行之者，非具長足不可；箴言者巔也，欲諦聽之，非具偉大與長身，得乎？』(四)故非具適於尼采之表現之偉大與長身，即不免於誤解。此其一因。尼采之思想，過於熱烈。尼采云：「余以過於熱烈之故，常爲一己

(一)("As Compared with this, the Philosoph of a Nierzsche, to which so many resort at the Present time for explanation of what seems to them the otherwise inexplicable, is but a superficial and transitory wave of opinion. Surely the chief marks of distinctly German civilization is its conbination of self-conscious idealism with unsurpassed technical efficiency and organization in the varied fields of action." p. 23)

(二)原文 Also Sprach Zarathustra 英譯 Thus Spake Zarathustra. Tr. by T. Common.

(三)見 Thus Spake Zarathustra 第一編 Reading and Writing 節　(四)同篇

之思想所燃燒，而屢瀕於危；故余非去塵埃之室而入自由之天不可。』(一)尼采著查拉圖斯特拉一書，以查拉圖斯特拉爲主人，託其申述一己之思想。查拉圖斯特拉對於小兒、薊、及紅罌粟，尚不失爲學者之氣分；以彼雖爲惡，尚可見其天真之流露。(二)查氏傳達人生之印象，過於直接，不慣於『磨臼、踏臼之細搗穀粒精製粉末者』之生活；故研究尼采者，深人或轉不如淺人。由此而知最有學識之人，亦多不免對於尼采之思想而生誤解，此其二因。尼采致妹函有云：『查拉圖斯特拉每句之反面，莫不含有個人的體驗與最高之自己征服。』故無相當之體驗，則不能理解基於體驗之名言；故欲理解查拉圖斯特拉，非對於人生之愛，愈加熱烈，對於人生之感觸，愈加銳敏，換言之，非體驗與查拉圖斯特拉著同等之『自己征服』不爲功；外部的變化較多之生活之中，其內面的悲劇如何，吾人不可不測知其深度。關於此點，查拉圖斯特拉與一切偉大藝術品，共據有難解之理由。查拉圖斯特拉之難解，非如來布尼玆時代哥德(Goethe)作品之特殊性，乃具有一般人類的內容之完全表現之藝術品也。故此

(一)見右書第二編 Scholars 節　(二)同節

種藝術品，非從內容之深度求之，無從索解之理由此其三因查拉圖斯特拉之文字，殆每語含有矛盾之質。尼采於自敍傳（一）中，有『一切精靈中之最肯定者，則每語必矛盾』之句，故查拉圖斯特拉之特色，爲『結合一切反對於新統一之中。人性之最高者、最低者、最甘美者、最放埒者、最可恐怖者，俱自同一泉源迸出之』（二）永劫回歸之形而上學的反景之上，建以超人之理想。侮蔑一切，同時復是認一切。故非盡去狹隘偏拘之態度，不足以理解查拉圖斯特拉之名言古訓此其四因具此四因，尼采思想之動輒得咎也，不亦宜乎？

尼采思想之出發點，爲叔本華（Schopenhauer）之生活意志說。惟尼采之意志，不視爲生活意志而視爲『權力意志』。（三）尼采以權力意志爲至高無上之原則。吾人之直接與純粹之內的經驗，悉件吾人一縷之權力意志而產生。今欲辨尼采與叔本華之歧點，不能不先述叔本華生活意志說之概略。叔本華之認識論，兼有康德唯現

（一）Ecce Homo.　（二）見同書

（三）Der Wille Zur Macht; Will to Power.

象的傾向與印度哲學與夢幻的觀念論之色彩。彼謂世界不過吾人之表象，并無何等實在的根據；實在之世界，絕非吾人之知能所能摑捉。然普通之認識，（卽根本之原理之範圍外）有與宇宙之本質相交通之方法。叔本華乃以直覺爲能得直接與超越主客對立之認識，而以世界之本質爲生活意志，視若吾人之身體。身體爲現象界之建設者，同時又爲意志之直接表現者；故人類之主觀，不僅可以見現象之自己之身體，且於主觀之內，可以體認身體直感意志。此則康德全不可知之本體界，至是由內的秘密之直覺，可以確實感得之；故生命之真髓之意志，爲自認識。由直覺而摑捉之意志，（視若生命之本質）存於一切存在之根源。意志有『生之熱欲』爲强烈的、盲目的、非理性的、不厭不倦的活動，爲知力以上之物，故不爲論理與理性所驅使，亦不受時間與空間之束縛。在生活意志之內部，有對於雜多與進化之欲望，由意志本來之性質之努力，而成『觀念界』；而現象界者，觀念之摹寫也，觀念之反影也。叔本華以厭世的氣質，貫澈上述之主張，謂不厭不倦之『生之欲求之意志』爲一切苦患與害惡之根源；人類唯一解脫之道，捨破壞自己之本質之生活意志，無他道也。而欲破

壞之可能，非有不爲意志之奴隸之較高知力之直覺，胡可得耶？

尼采最初受叔本華之影響，於悲劇之發生（一）一書內，以阿婆羅(Apollo)代表個別之原理，以爵尼索斯(Dionysos)表現意志之直覺；前者立於夢幻的認識之上，後者立於生命之直接之酣醉歡悅之上。然叔本華以意志之自認識，爲較高之認識，尼采反此，則視爲較高之活動酣醉歡悅者，人類一切象徵的能力達於最高潮之狀態也。欲達人類生活之高潮，不恃言語與概念，而恃渾身一切力之解放之自我之象徵的表白。叔本華『生活否定』之意志之直覺，卽尼采所視爲生活之高潮也；故沒却意識的自我，而突入於生活之渦卷之中，於此乃以純粹之生命，而與存在之永刼之快樂相融合：此卽吾人本來之生活也。生活固爲不斷之創造，然同時必伴有破壞之痛苦，以痛苦爲必然之條件，而生活乃進行；爲苦痛之故而否定生活，乃未曾嘗試『悲劇的生活』之人之所出也。若是，則生活不免陷於凝固與拘束而真實之光輝乃悉消滅以盡也；若是，則知識與道德之害惡，寧有終極耶？

（1）Die Geburt der Tragodie. (1872)

尼采以直接經驗之世界，爲流動之『力』爲不爲時間與空間之解釋所汚之『渾然體；』既非單一，亦非全體，乃以一強烈之統一力而作用之者也。尼采始名此力爲『欲動』；繼名『力感』，『力感之欲求』，『權力意識』；繼又名『權力之愛』，『向權力之努力』；最後乃於查拉圖斯特拉，確定『權力意志』之名詞。尼采所標之權力，非物理學上之力，(Energy)乃對於力之作用，深感不滿，而欲以內的意志完成之也；因名此內的意志爲『權力意志』。權力意志者，生生不已自強不息之活動也；以人類之心喩之，卽欲表示權力之不斷之欲求也。

尼采『意志』一語，用以表現『自內湧出之力』；其所以擯『精神』一語而不用者，以其件有理性與靈魂之色彩。又『權力』一語，含有戰鬭與征服之性質，故權力意志者，爲活力，爲有生命之力，爲自治之力，同時復爲生長、征服、創造之力也。凡一切現象、運動、法則，皆不過權力意志之徵候而已。

尼采以爲心理學上之意志，不過抽象的概念，卽叔本華之意志，亦何莫不然。彼之生活意志，雖爲對於生活之綿延與生命之保存之努力，然生活既爲征服、同化、創造、

與乎不息之流動以上，則其綿延，與保存，均爲無意義；吾人具體的捆捉生活之時，其生活常爲昇進與創造之活動，決無保持現在之努力尼采此種攻擊，雖有類詭辯，然就深入生活之本質之尼采立腳點論之，則不得不是認之也。生活意志與權力意志，多未能嚴此區別，此對於尼采思想所以多誤解也。

權力意志爲盲目的，尼采視之爲『感情』或『純粹之體認形式』活動之時卽體認之時，凡論理與理性，悉由是湧出焉。然權力意志非如吾人之論理與理性，爲一單純之物；理性不過權力意志之一種活動，由此活動所成之世界，雖得而支配之，然權力意志，決不自縛其身權力意志不隨法則以進行，非直反對理性也；蓋人類所造之法則，決不適用於現象世界以上者也；故權力意志爲一種人類知能以上之直接的複雜的完全的知能，質言之，一種之神祕的知能也。

叔本華生活意志說與尼采之權力意志說，既明辨如上述矣。叔本華之意志否定，正尼采之意志之大肯定也生成之幸福，與創造之歡悅，僅存於美之假象與幻影之厭世的破壞之中由此而尼采思想之立腳點，愈益瞭然矣。

有謂尼采之思想，全受達爾文之影響者。曰：其言似之，然有辨。尼采之內生活，決不受生物學的說明。達爾文以生存競爭、適者生存、自然淘汰，爲進化之要件；尼采則謂生存競爭，僅圖生命之保存，而吾人生活之理想的開展，乃在不斷之征服與創造，以達力感之高潮；若僅圖生命之保持，乃爲無意義之尤者。至謂適者生存，此無異言强者征服弱者，然本吾人之經驗，而知强者未必常居優勝之地位，弱者未必常居劣敗之地位，事由偶發，或由狡謀，致弱者征服强者，往往有之。且人類界適於生活者，大抵爲最賦劣性之人，而非最賦優性之人，故適者生存一語，或反戾於事實。至論自然淘汰，尤多可疑之點，達爾文過重外圍之影響，以形成受動的生活，而忽視內部創造之潛力。達氏僅以適應環境所起之變化爲進化之要素，不知吾人本身即具日進不己之欲求。生物之生殖，即創造之欲求之表現，非圖種族之保存，乃謀種族之增大也。若如達爾文所云，生物本身無進化之傾向，但爲機械的順應，此則自生物言之，祇有變化可言，無他可言也。近世進化論者，不如是立論也。近世進化論者，確認內部之力，匪僅變化，且最富於統一與綿延，而鄰於目的論。尼采融合目的與活動爲一，而以進化

亦歸之權力意志；謂生物之進化，乃權力意志通於生物而起之活用，非僅爲機械的變化，乃嚴密的統一與綿延之變化也；其變化自內湧出，常貫澈於富創造性之力，故進化迺可能。是則非受外圍之影響，乃使役外圍也。故尼采之進化，固爲權力意志，同時亦爲生活進行。齊麥爾(G. Simmel)至許尼采之進化說，爲進化思想最純粹之敘述，以其不置絕對價值於終極之上，而置於進行之上故也。尼采之進化，非向或種目的而昂進也，乃以目的卽自我也，凡活動、形成、增大與平日進不已之處，卽目的之所存也；故目的非爲凝固之某點，乃卽進行自身也。達爾文進化說，乃爲生命保存而進化；尼采進化說，乃爲進化而進化，蓋生命自身亦上之進化之途也。

自達爾文至斯賓塞，其進化論皆不過機械的說明；尼采進化之概念，爲機械的「變化」與目的的『統一』之折衷。生成之世界，自外視之，但刻刻變化，而自內的經驗言之，則於各別錯雜之內，爲嚴密之統一；故迥非純粹之機械觀，可相提幷論。唯變化乃活用於爭鬬、征服、生長、創造之權力意志，以人類之感覺翻譯之者；統一乃引起一切變化之權力意志，以同一律而圖式化之者。故真實之進行，既非無連絡之變化，亦

非不變化之統一，以權力意志雖活動於征服與創造，而其活動自身卽目的也。故雖有目的可言，而無終極態可言：此則較之達爾文乃至斯賓塞進化之觀念，又遠不同矣。

而法哲柏格森之進化說則何如？柏格森更以深廣之生物學的知識，排斥關於進化之機械觀的與目的論的說明，而銳入尼采所欲行之道；謂進化僅由直覺之神秘生命與創造活動乃得而行之，此固不失爲具有魔力之說明。然其根柢爲精神與物質之對立，進化乃爲以創造活動之宇宙精神征服抗此精神之物質—回復絕對之自由—之過程。唯柏格森不以此種過程爲一種計畫而欲實現之，如植物雖從炭酸分離炭素，貯蓄勢力(Energy)動物復消費此勢力，以獲得較高之自由，然此全出於偶然，非必然可致者也。但柏格森雖力說未來之Program未可前定，然宇宙之精神既努力於物質之征服，則其終極態，亦似可以預想得之；就此點以論，尼采之進化說，當較柏格森益進於純粹地步矣。

生物學者以爲生物單爲生殖乃有營養作用，單爲種族繁榮乃有生殖；然何故而

必求種族之繁榮耶?此處不能充分說明,則爲生殖而有營養作用一語,亦失其根據。此則不能不借鏡尼采之說矣。尼采以爲關於營養與生殖之機械的說明,常對於生命之根原罕所建白,此則非假定「生活力」一語,決不足以圓滿闡揚之也。故此問題,爲哲學者之領分,而尤爲突入生命根原之尼采哲學至得意之領分也。

夫尼采之進化說,既約略闡明如上述矣;乃有誤解尼采進化之思想者,至謂尼采之超人說,乃與達爾文之種源說,後先輝映。達爾文說明人類之起源,由徵蟲而魚類,而兩棲類而哺乳類,而猿猴類,而人類;尼采繼之,而超人類,以爲現今之人類,不過超人與動物間之通路。此種說明,非誣尼采,即屬自誣。愚前固言之,尼采之內生活,決不受生物學的說明;尼采縱使用「由猿猴而人類之進化」之語,亦不過視爲象徵的表現。縱是認達爾文之進化論,亦僅以表現之材料而是認之,非以爲原理而是認之也此處所暗示者,乃在進化時所起之距離之感也。超人並非由人類進化之新種類之動物,一如猿猴之進化爲人類也者;超人乃進化之象徵也,欲明是義,請詳其說。

吾人活潑潑之權力意志,爲人類之內力,復同時爲外力;尼采置人類生活之根據

於其上，而以權力意志為人類之真之自我一切機械的運動與精神的活動，皆於自我而成一凝厚之結晶點，故自我為世界之本質，同時復為個人之本質真之個人，不為凝固之思想所污，但為赤裸裸的自我之開展；不斷之進化，乃於此肇其基，亦係於此肇其基故生活於真之自由之人，（卽生活於權力意志）對於羣衆，自不禁生距離之感。尼采謂文明史大都否定人類之進化，現代歐羅巴人較文藝復興期之歐羅巴人尤劣敗，以其僅置重凝固之人類，而忽視純粹之生活也；換言之，置重生物學的見解，而忽視真之自由也。故人類之進化，非起於生物學的種族，乃起於生活於真之自由之人類所謂超人也，乃起於最具個性的「生活之形式」如超人者也，是則超人者人類進化之象徵也，超人為人類之解放，可以指示權力意志之自由之進化；唯超人非終極目的，不過生命進行——進化——之途上之指標而已；超人一度產生，換言之，生活一度歸於自由，則人類之生活，卽發強烈之光輝，而一切美善強大，悉由是湧出，故人類以超人而意義益明，是則超人者又人類救濟之象徵也，超人之內容，約可識矣。

尼采最重視『本能』者也。貴身體而賤理性，闡明高貴之生命，而洗去人類之浮誇，

故視鳥獸草木，一若其生命含有最高貴最尊崇之質者然人類之知能，較之鳥獸草木之本能的活動，實遠居鈍劣之地位；故人類優於萬物之點，決非理性，乃個性或權力意志之最高最强之活動也尼采務使一切爲內面化，故不嚴精神與物質二者之別，而壹以統諸精神，謂物質的乃人類之精神所造出之凝固者也天才則惟凝固之務去，而力求生命不斷之『創造與進化』之實現；故天才之自己表現；大都象徵的表示生命之進化，始則從凝固救濟人類，以從事於純粹權力意志之生活，繼則於一切個性之間，務使高貴之流動的關係之自由劣者於被征服於優者時，發見自身之價值；優者於征服劣者時，益發抒其創造：此權力意志之赤裸裸的活動之所以可能也，此超人時代之所以出現也

尼采之本能說與精神的一元論，與柏格森哲學多互相發明之處柏格森以爲一生命之進化，分爲二大流：一爲動物，一爲植物；前者導意識於活動，後者墮意識於昏睡。而動物以進化之故，復分二流：一爲節足動物，一爲脊椎動物；前者最發達者爲昆蟲，後者最發達者爲人類；前者爲本能之進化，後者爲理知之進化；富於本能者，使用

天賦的器具，自然的器具；富於理知者，使用人爲的器具，功利的器具；前者導活動於有限之範圍，爲自足的，爲盲目的，後者導活動於無限之範圍，爲選擇的，爲自覺的；然前者得捆捉事物之實質，與生命之真髓；後者但體會事物之關係，與生命之皮相。故認識全實在，人工之理知，不如天賦之本能。』（一）此實與尼采『人類之知能，較之鳥獸草木之本能的活動，實遠居鈍劣之地位』之說，不期而暗合。又柏格森謂『吾人非真生命之潮流，吾實負有物質者，而此物質固生命之潮流之實質之硬化者也；然則唯一本然之實在爲精神，物質不過精神之一部分之硬化而已。申言之，生命之持續，具緊張弛緩二面，緊張之則爲精神，弛緩之則爲物質，而此正反對之精神與物質，實自共同之一根源而來也』（二）此又與尼采精神的一元論，有同一之消息。惟柏格森力說『綿延』與『變化』，而歸源於『生之衝動』；尼采則力說『征服』與『創造』，而歸源於『權力意志』；一置重縱的擴張，一置重横的擴張。前者萃精於『生』，後者凝神於

（一）見拙著晚近哲學之新傾向
（二）同前

「力」前者以直覺的方法體認實在，後者以象徵的方法體認實在，蓋有不期同而同者焉。

尼采之本能說，與其認識論有絕大之關係。尼采以爲無意識之本能，較『意識』或『感覺的事實』，更爲確實的，更爲根本的。彼之認識論，全自本能出發；然本能爲生命之本質之權力意志，故彼之認識論，勢不得不立於直覺的超論理的根據之上。彼以認識欲從生活而出，認識機能之發達，乃立於生存與生長之條件之上，與詹姆士『精神生活以生存活動而表現，以適應外界而進步』之說，及『感由行爲而產生』之說，大體一致；又與柏格森『人類爲行爲而有省察』之說，亦相脗合；其尤著者，則柏格森直覺的方法與科學的方法之融合，殆與尼采根本相通。尼采之所謂『力』，乃由內而活動之力，非機械論之力(Energy)也。彼之所謂『肉體』，乃此『力』之支配關係的集團，非無意志之元素之機械的結合也。靈爲肉化，肉爲靈化，故靈肉爲一體；若自取科學的方法以征服科學，更深求內的生活一點言之，尼采殆爲柏格森與梅特林克(Maeterlink) 之先驅者，殆爲一切新浪漫派之先驅者。若此則尼采哲學在今日新

思潮所佔之地位，可以推見矣。

人類非純粹精神，乃賦有精神而存在於物質界者也，故精神與物質有妥協之必要；然其妥協，必於精神征服物質，取回純粹之自由時乃見。精神原爲活動，人類之物質的部分，亦必與精神相貫通始生活動，卽不啻精神者爲生物學的必要，而表現生生不已之活動。省察的意識，爲此生生不已之活動之一部，精神較物質稍佔優勢時始見。故柏格森與尼采相異之點，在形而上學的說明。關於個別之出現，雖柏格森較尼采爲完全，而精神與物質，及純粹時間與空間之對立，則尼采較柏格森似更澈底也。然關於認識之根本事實，則固相同矣。

近世哲學之反主知的傾向，無間於直覺說主意說本能說，莫不從心理的或生理的見解，以證明理知與實在之緣遠。主意說較直覺說爲稍進，本能說又較主意說爲益力。（一）尼采以重視本能之故，至謂「生」爲對於力之充實之努力，而此豐富之本能卽善，因有「凡善爲本能」（二）之語。於是指「知爲由身體所造之「小理性」，身體

（一）見拙講演「柏格森哲學與實用主義之異點」一文內　（二）Alles Gute ist Instinkt.

及其本能爲「大理性。」二『汝之身體，較汝之最賢之智慧，尤具有最大之理性。』（一）是可知知識僅於維持或增進生命時爲必要，因之幻想亦如眞理爲必要也。若捨過誤與幻想，而惟眞理之是求，則是不以眞理爲生活之手段，乃爲眞理之故而愛眞理也。是非事理顚錯之尤者耶？

抑尼采更有進於是者，尼采謂普遍的眞理，世實無其物。凡前此以普遍的眞理誦言於人者，皆陷於謬誤也。思惟實爲不正確之知覺，所求得之者，皆不過類似而已；因忽視差異之點，遂有謬誤之實在觀。抑世幷無永恆之物，實體與因果，亦無自然之目的。在此宇宙間，更無所謂掌管吾人之幸福與道德者，此宇宙之外，復無所謂護助吾人之神力者。吾人爲圖自己之存在之故，而整理思想，是認永恆之規則，吾人由自己之形式與記號，而謀混雜之多數經驗之整理。從此點言之，求眞理之意志，卽支配雜多感覺之意志也。（二）然則論理與理性範疇，不過爲求合於吾人之目的之世界之

（一）It is the "little reason," created by the body; the body and its instincts are the "big reason." "There is more reason in your body than in your wisest wisdom." Thilly's History of Philosophy. p. 574.

（二）The will for truth is the will to master the plurality of sensation.

整理之一手段而已而世之哲學者，多不悟此，因以此等範疇與形式，爲眞理與實在之標準，宜其以非實之世界視作眞之世界矣。

尼采對於眞理之見解，既如上述，於是彼之新價值表乃生。新價值表者，對於前此之宗教、道德、哲學、藝術所表現之價值，一切破壞之；故哲學之業，爲一切價值之變形。

（二）尼采以爲現今時代，爲重新估定一切價值之時代。夫價值非可以支配活動，促進活動者，乃適以阻止活動者也。凡對於階級之憎惡，對於最高類型之反抗，與乎羣衆之暴慢，悉由是以生。尼采謂前此之價值判斷，悉由皆空主義(Nihilismus)而起。心理的狀態之皆空主義有三種：（一）吾人於一切事象之內，求實不存在之意義，乃有皆空主義；（二）吾人因信一切事象有全體有體系，乃有皆空主義；（三）吾人因生成之世界爲迷惘，僅彼岸之世界爲眞實，乃產生皆空主義。此三種皆因價值之根柢，由價值奪去，故皆空主義乘時而起；換言之，道德的理想，雖支配任何極強之人類，而常不免與現實相矛盾；因之以現實爲反道德，爲惡之厭世主義乃生，此則澈底之皆空

（1）Umwertung aller Werte.

主義也謂現實爲反道德者，一面顯出現實之性質，他面則證明道德之無價值也然世多屈服於道德的價值者，此則因對於道德之無價值，而生誤認，因以形成現實之無價值也益與現實相接觸，而道德之無價值乃益明；是則道德家愈多，非愈足以反證現實之無價值耶？故純粹道德的評價，不能不乞靈於皆空主義也。

尼采分皆空主義爲二種：（一）爲精神高潮之權力之徵候之能動的皆空主義；（二）爲精神權力沒落退化之受動的皆空主義。前者不滿意於從來之目的與神與本體界，而欲以新目的與神與本體界代之，後者以精神之力之疲勞及消耗之故，既不能適應從來之目的與價值，復不能捨棄固有之理想；前者爲創造而破壞，後者乃從無力而生之內部分裂。唯二者皆不免陷於中途之狀態，卽前者之生產的勢力，尙未躋於充分強烈之境，後者之頹廢，亦未臻乎極度也。何也？最強者征服支配的價值，最弱者先自破滅故也。

價值解釋之根柢，必有羣集本能伏於其中，此自古已然，而今日尤甚；故反自然的，反生活的，反本能的生活，終無由改進。然與羣集本能相離，則成一己之價值之厭世

主義，至引起皆空主義，而其背後必件以頹廢的生活。羣集本能雖任何旺盛，以振其支配之力，而剛強之個人，仍遨翔乎自我之道，且欲進而指導羣集價值令欲闡明一、己之價值之厭世主義，與乎所件之頹廢生活，不能不先爲羣集本能之評價。

羣集本能者，以羣衆爲最高之標的，申言之，以破滅自我欲爲最尊之人類者也。羣集本能既以自我主張爲非，是不啻否定人類也，即不啻否定生活也以生活否定之形式而肯定生活，則所肯定者，不過貧弱之生活，而唯對於強者施一武器；故羣集本能之價值表，有次列之缺點：（一）個人自存之認識之謬誤；（二）以個人獨立自存爲罪惡而敵視之之羣集權威之道德的謬誤；（三）如上述之結果，必至破壞個人之本性，而顛覆個人之存在；（四）必至堅信自我否定之活動，而全墮入反自然的世界之空想；（五）對於最強烈之人生之肯定，如性欲、所有欲、支配欲等，必盡憎惡與侮蔑之能事。如斯以談，羣集本能之勝利，足以限制真之個人之出現真之個人，盡去一切社會上習慣上之束縛，而別爲一種獨往獨來之人類；故個人自內而生，具有斷行征服與創造之人格，必此時個人之自我主張始見，然此時亦宇宙的生命之自我主張也

故謂尼采爲主觀主義者，乃忘却「主觀爲世界進行之自我」之意味也。關於此點，習麥爾實同情於尼采，而以尼采爲自詭辯學者(Sophists)及斯迪訥(Stirner)解放者也；卽詭辯學者以客觀爲主觀化，尼采則以主觀爲客觀化也。斯迪訥雖爲詭辯學者之復活，而尼采決不然；尼采非以爲『一切爲我而存在』乃以爲「一切爲權力意志而存在，爲生活開展而存在」也。人類雖爲凡物之尺度，乃以人類卽爲權力意志也。此不可不察也。

世唯真之個人乃有價值，則貴族主義之所由成也。尼采對羣衆之失望，其所感較常人爲最切，豈惟羣衆，卽對於天才亦時深失望之感；彼之貴族主義之所以盛倡者，卽痛斥「俗人」也。彼謂現今之社會之內，人以高貴目之者，大都爲『俗人』，人以卑賤目之者，或卽爲高貴之人；故常識認爲英雄、偉人、貴族者，不必高貴，常識認爲愚夫賤氓者，不必愚賤也。高貴云、强烈云、非就外形言之，乃自內面的生命之本質言之也。無論何人，苟能自由自在，以與宇宙合一，則真之個人，卽由之而產生；故個人爲真生命，爲全生命，乃以超越主客觀之唯一實在而生者也。尼采貴族主義之真義，蓋在乎是。

矣。

尼采以為人類之尊卑，乃自內的性質見之，非於外的規定見之也。自外的規定，以衡論人類之尊卑，乃為無意義之尤者。夫尊卑之反面，有一種『階級』之精神伏於其中，但『階級』一語，驟聞之，莫不詫為蹂躪人格之利器；實則人格之強弱，究以人格之內的階級而定，換言之，以內面的靈性之質而定。尼采以為人格之確立，在確立關於生活之內面的階級；惟此階級，全為流動的，毫無凝固之傾向人類於其本質，無所隱忍，但欲為赤裸裸的活動之時，則其中必有階級之存在；征服與創造之不斷之進化，非階級不為功。如人類為本質的平等，則進化為不可能。若尼采者，既以進化為不過內面的生活，則預想生活凝固之靈魂之平等，尤絕對不可能也。流動與生成，當然引起不平等；不平等在強弱之意味乃成階級；然則不斷之進化，乃無限無數之階級之表現，故生體經時雖瞬，決無留於同一之階級者也。

習麥爾從心理學的差異欲求，以觀察尼采之階級說，因有次之論旨。習麥爾以為人類之感覺及心理的作用，由習慣之度之增進，而生差異之感之遲鈍，故不得不日

夜惟新之是求。近代生活，此種傾向爲最有力，無論在社會的方面與精神的方面，常引起『分化』『複雜化』與『種種之分離』而人格之差異，遂達於極度，至生『全孤立』與『自我目的』之感。惟此種個人化之傾向，至爲難堪，因有起而反對之者，於是社會主義的傾向乃見；卽不啻對於差異感之休息之要求也。反之，此複雜之差異感，尙以未受充分刺戟之故，而前行稍緩，因有更求新差異之傾向。尼采對於人類之『成長之距離』之要求，卽此求新差異之努力也。習麥爾此種見解，非玩索尼采階級說之後而得，不過引尼采作例，以爲一種心理學的說明而已。夫習慣足以使『差異感』遲鈍，雖爲心理學上之假說，然最足以發今日人類之深省。人皆忸於舊習慣舊信條，致無形中特異之性向，日卽於平凡，尼采所指天才與俗人之距離之感，亦日以消失；故內面的階級無由產生，而人格之眞義，乃有愈詮釋愈隱晦者矣。

習麥爾又舉尼采與梅特林克，置於相反之地位，以立一貴族的與平民的對照。尼采置人類價值於『少數之優人格』與『少數之偉大』之瞬間；梅特林克則置實在之最高價値於『日常生活之閑靜』之瞬間。梅特林克以爲在日常生活之『不能回顧

之瞬間，」可以澈悟人類之最幽深者，并可於吾人共通之經驗與活動，見出人類之幸福與價值，故人類之靈魂，不在偶發的機會與瞬間的興奮之間，而在人類最放心肆意之所。尼采爲表現生活性質之深化與開展而力說之之貴族的階級，若盡去之，則成梅特林克之深生活。故二者直感生命之敏銳雖相同，而其表現法則大相異也；豈惟表現法，即就趣味論之，梅特林克亦似較尼采爲多方面者。然二者之相異，大都爲表面的，若論思想之根柢，則二者實相通也。惟梅特林克以認識論與形而上學爲其中心思想，尼采則以倫理學與文明批評爲其中心思想，故尼采之貴族的置重實行上之意義；梅特林克之平民的置重直感生命之本質之意義。但梅特林克斥人類之悟性與思想，而以靈魂之直感之力，爲生活之最重大者；其重日常生活與靜寂，即根據於此。凡活動的瞬間，常爲思想與意識所汚，其在所汚最少之日常靜寂之內，則根本的沉默之自我，與較自我更高之生活，均得而直感之。由此以論平民的，則尼采亦平民的也。尼采以爲直感非束縛於知識之俗人所容易了解；梅特林克亦對於俗人而加以激烈之嘲笑。惟論人格之階級、征服、創造等，梅特林克似遠不如尼采之鞭

辟近裏；但梅特林克謂生於靈魂之深處，唯少數者能之；人類之運命，由吾人靈魂之力所支配，幸福與悲慘，悉於靈魂力之神祕之境地而決；由此以論貴族的，則梅特林克亦貴族的也。總上所述，可知貴族的與平民的，其區別，僅在外的規定，至語內的性質，則根柢同也。尼采之階級說，乃性質的階級，非規定的階級也；明乎此，可與進論尼采之偉人道德與奴隸道德矣。

尼采於彼所著『善惡之彼岸』（一）分道德爲相異之二範型：一爲偉人道德（Herren-moral），一爲奴隸道德（Sklaven-moral）；前者以離被治者階級之高貴的種族爲標準，後者以一切之下層階級、服從階級、奴隸階級爲標準；前者以扶强助大爲善，後者以憐弱護小爲善，故前者之善，爲後者之惡，後者之善，爲前者之惡。究前後二者孰善而孰惡耶？尼采既以權力意志之發揮，爲人類向上之標徵，則强者大者之偉人道德，在尼采之眼視之，當然具有最高之價值；反之，小者弱者之奴隸道德，在尼采之眼視之，徒使人類日卽於墮落，豈惟無價值可言，且竭全力以排斥之者也。現代基督

（一）Jenseits von Gut und Bose.

教之道德，卽此奴隸道德之變形也。基督教之道德，以憐憫、博愛、犧牲爲宗旨，所重者爲天堂爲靈魂，與尼采特重「地」與「肉體」者不相容。尼采視基督教之道德，爲弱者之道德，爲卑怯之道德，爲妨害生之擴大，阻害本能發揮，使人類日卽於萎縮與退化之道德，故欲建樹新道德，非打破基督教之道德不爲功。尼采爲新道德之創造者，對於前此道德上之價值，一律壞破之，轉倒之，故羣稱尼采爲不道德者，而非無道德者，尼采之道德觀，全從本能出發，全從權力意志出發，故力破從來之價值判斷，而爲此極端之主張也。

夫破從來之價值判斷，以從事於偉大人生之理想之樹立，則頹廢(Decadence)之徵候，伴之以生；惟頹廢之徵候，亦足以暗示吾人之新生活。今就厭世主義之主要徵候言之。如俄羅斯厭世主義(Tolstoi, Dostoiewski.)、美的厭世主義（爲藝術而貝之藝術，如Boudlaire)、認識論的厭世主義(Schopenhauer)、無政府主義的厭世主義、同情之宗教、文明厭世主義(世界主義)、道德的厭世主義(尼采自身)等，一面闡明從來之最高價值之歸結，一面暗示新人生之根柢。然則頹廢者，非生命生長之不可缺

之結果耶？故在一般人眼中，所指爲無神論者、不道德者、頹廢者，實則最真實與最淵深之人類之所由產生也；申言之，吾人之內的生活之所由開展也。

欲推論生活之開展，不能不闡揚生活與藝術之關係。尼采之視藝術，較知識或道德重，至有藝術卽生活之語。知識或道德對於生活之關係，與藝術對於生活之關係，大有差異。知識或道德支配生活之時，必不免使生活限於凝滯；藝術爲支配的活動時，則可使生活益加活動與向上。知識或道德之特性之凝固，有如毒藥，超過定量時，必呈有害之反應；藝術不然，藝術非以凝固爲特性，乃以流動的特性刺戟生活者也。因之，知識或道德過量之時，生活雖趨於否定之方向，然藝術足以從知識或道德之毒害，救濟吾人之生活。夫理論的、實際的態度與美的態度之區別，雖不過單指概念，然認識及實際的活動之權力意志，與藝術之權力意志，不可無相異之特性。尼采權力意志之特殊之活動，卽在認知美的態度之特性也。

此種特殊之活動，尼采認爲「最純粹最高尚之活動」，而此活動，唯盡去知能之解釋時乃見。尼采以爲一切事象之本質，不過爲向生成生長之意志，向征服創造之意

志，吾人認識之對象之世界，不過用遠近法以解釋此本質而已；前者爲爵尼索斯的，後者爲阿婆羅的。最純粹最高尚之活動，於爵尼索斯的酣醉歡悅(Rausch)而見，爵尼索斯的興奮，足使一切蒙蔽盡去，主體悉失，僅見神秘的根原之統一力之活動；在此瞬間之人類，不僅爲創造者，並爲由一己之創造力所造之藝術品而世界進行，既爲不斷之創造，復同時爲自己所產之藝術品，美的態度者，卽以此酣醉歡悅爲特性者也。

尼采最初受叔本華之影響，於爵尼索斯的藝術之外，兼及阿婆羅的藝術；其後乃以阿婆羅的態度，亦爲爵尼索斯的態度之一種，而叔本華之影響乃全消失。意謂阿婆羅之夢幻，不過爲在爵尼索斯酣醉歡悅之極度時，風調(Tempo)稍緩之一態度而已；酣醉歡悅之感之靜止單化集中，以幻影而現，於此乃有最高之力感從夢與幻影所造出之阿林勃斯(Olympus)之神之世界，在擴張生活之高潮之時空感覺之中，若將此置於急調之時空感覺之中，則成爵尼索斯之酣醉歡悅，故無論阿婆羅的與爵尼索斯的，皆可稱爲酣醉歡悅之種類，阿婆羅的歡悅，足以刺戟視覺與想像力

而促起幻影畫家、雕刻家、敘事詩人，乃幻影家之最著者也。爵尼索斯的歡悅，足以興奮感動系統之全部，故一切表現能力，同時幷起，不僅視覺與想像力也，卽聽覺與運動能力暨其他之能力，皆雜然幷興此可於音樂、舞蹈時見之也。惟有一最著之特徵，卽變形之輕易與反動之不可能是已。

酣醉歡悅所表現之生活之高潮，生活自身，常爲不斷之流動與創造，凡人類就本性言之，既自爲藝術家，又爲藝術品；酣醉歡悅之娛樂狀態，爲應於力之增進所起之力感，內部燃燒之強烈生命之徵候。故酣醉歡悅之生活，既爲不斷之創造活動，又爲不斷之自我伸張，而皆以自我之表現，權力意志之表現爲鵠。自我之表現，權力意志之表現者，乃真正之藝術也。最高之生活最强之活動，以吾人之肉體爲象徵之權力意志之活動，實乃藝術之本根也。故人類以自己之權力意志而成一藝術品，方有最高之意味，方有最高之價值也。

夫生命之根本，乃不斷之自我創造、自我表現之努力也，吾前既言之矣。藝術對於賞鑑者所與之興奮，使賞鑑者之內生活，—創造的活動—由此藝術之刺戟而益强，

由此藝術之刺戟而益自表現，故藝術家者具有支配生命之旺盛與象徵之力，而努力以圖自我表現者也。賞鑑家者則僅由藝術品（自然物、人類、或藝術家之創作品），以表現自我者也。尼采以美學多從受者（卽賞鑑者）之側以論人類之美的活動爲不澈底，因謂賞鑑亦爲間接之創作，故美學不可不從與者（卽創造者）之側以出發也。

藝術卽生活一語，爲尼采藝術論之特彩；自尼采之眼觀之，吾人之性欲、食欲，在興奮之瞬間，俱含有美的意味。生殖與藝術創作，在根本爲同一，無自由流動之處，卽無美感。見花而生美感，乃是在感美之瞬間，爲花之生命與賞鑑者之生命之交流；故美感爲神祕之事實，不得以知識或道德例之也。由此而知藝術所以立於知識或道德之上者，固有最高之意味最高之價值在，非浮薄之唯美主義、藝術至上主義，所可相提并論也。

尼采思想之說明與批判，既約如上述矣；今請簡括通篇之意，而分條說明或補充之。

（一）尼采之根本思想，純取自叔本華意志論，以意志爲存在之原理。惟尼采不單視意志爲生活意志而視爲權力意志；叔本華之意志否定，正尼采視爲最大肯定者也。譬如叔本華倡自殺，尼采則以爲自殺正意志之表現，不作爲乃作爲之最大者，故尼采意志說似較叔本華意志說爲澈底。惟尼采意志說，注重分化與統一，無主客觀之區別，亦無數的關係，同時爲多，復同時爲一，同時爲部分，復同時爲全體，以形成意志一元論：此尼采旗幟特異之處也。

（二）尼采之超人說，固多少受達爾文進化說之影響，然與達爾文着眼之點乃大異，達爾文注重生物學的事實，尼采則注重象徵的表現，故達爾文之進化，爲生命保存而進化；尼采之進化，爲進化而進化。尼采以爲進化論所以暗示吾人者，爲在進化時所起之距離之感。超人爲距離之感之最富者，故超人爲進化之象徵，非由人種進化之新種類之動物也。

（三）尼采之實用主義，實爲詹姆士與杜威之實用主義之先驅。詹姆士之心理說與杜威之論理說，多有與尼采暗合之處。尼采實用主義之氣分，悉表著於其新價

値表與新道德論，較詹姆士、杜威之實用說，尤爲澈底之主張。尼采詛咒現代之文明，視現代文明爲阻害人類之進化之物，因有偉人道德之主張此雖不無流弊，或於事實上不無難行之處，然自其學說之立脚點言之，自不能不推論至極，以求其主張之澈底抑尼采之新道德論乃爲人類之全體計，爲人類之將來計，故尤不得不出其赤裸裸之主張也。

（四）尼采之「價値之破壞」，爲其學說之特彩。尼采以爲意志否定卽爲最大之意志肯定而發，故舊價値、舊理想、舊文明之破壞，卽爲新價値、新理想、新文明之建設之張本。吾人具有自由精神，卽吾人自具有未來之立法者之資格；今日之法則、秩序、名敎、道德，不必悉爲我輩而設今日所行之階級，舉爲傳習的階級，非强弱之階級傳習的階級足以汨沒人類之能力，而日淪於墮落；强弱之階級，足以促進人類之抗爭，而日趨於進化唯傳習的階級，不易撤去，欲其撤去，必先舉其在社會上所博得固有之價値而破壞之此尼采所以有「價値之破壞」之主張也。

（五）尼采超人之理想之意義，在增進剛健不退轉之生活。彼之所謂超人，不求

之於來世，不求之於觀念界，而求之於現世與事實；故其人生觀爲破壞的，反抗的，奮鬬的，前進的但彼力倡永遠輪迴說。不免減殺超人之意義。永遠輪回者，謂宇宙諸現象，永遠輪回周而復始者也。尼采權力意志之中心意義，既在征服與創造，而宇宙復以權力意志而形成，則永遠輪回之事實，當然無由而發生，亦無發生之必要。尼采以蛇表永遠輪回之象徵，以鷲表超人之象徵；以鷲制蛇，卽以超人之思想御永遠輪回之思想。此種假設，豈惟無必要，適以自貶學說之眞價而已。

（六） 尼采之哲學，均帶有藝術的意味；換言之，尼采之哲學，全以藝術的方法表出之，故解釋人生，較爲忠實。此固由於與劇曲家瓦格訥（Wagner）之相交，亦由於後來與瓦格訥之相絕也。尼采說明一己之主張，不以組織的理論的方法，而常出以寸鐵刺人之詩文的手段；故欲求尼采哲學之了解，非佇以藝術的賞鑑不可。有以尼采之藝術的意味較重，僅許以詩人者；有以尼采之怪僻或病患而訾爲狂人者；實則尼采乃以表現直接之內的經驗爲職志之哲學者也。

（七） 然尼采亦一新藝術論者也。彼倡藝術卽生活之說，以美學多從受者（卽

賞鑑者）之側以論人類之美的活動，不如從與者（卽創造者）之側以論之之澈底；以賞鑑亦爲間接之創作，此自爲彼之藝術論之卓見；又以生殖與藝術創作爲同一，至推論藝術品之生命與賞鑑者之生命之交流，尤爲其藝術的天才之表現之處也。

（八）　謂尼采爲一極端之個人主義者，此無論何人，不得起而非之；惟尼采究屬何種之個人主義者，此不得不視各人之見解而異。習麥爾之見解，以爲尼采之個人主義，非單爲主觀主義者，乃客觀的以根本之生活爲根據而行人類之鍛鍊者也。卽以康德之根本感情由個人道德移於種族道德者也。故由個人而人性，個人之低者之征服，卽人性之低者之征服也。習麥爾爲力說尼采非單爲主觀主義者之故，不免誤解個人之意義。尼采雖非單爲主觀主義者，然重點固置於個人之上，人性乃自由潛於眞正之個人之內者，非個人以上別有人性也。習麥爾以個人爲人性而犧牲，於理似有未安；德留士（Arthur Drews）之見解，與習麥爾不同。德留士以尼采之個人主義，乃以自己之意志爲目的，而使全體爲個人之犧牲者，故決不足以爲道德。德留士更進而推論尼采爲極端之主我主義者，謂尼采之價値轉換，不過爲强黑爲白之

一種精神障害之表白而已。故習麥爾竭全力辯白尼采與斯迪訥(Stirner)有別;德留士則絕對的認尼采爲斯迪訥之後繼者。德留士之解釋,異常淺薄,其論道德,尤屬粗疏;尼采之道德,乃宇宙生命之自己,爲自己實現乃自束縛之之物也。德留士不從深處推論尼采之個人主義,而徒爲敷淺之批評,其下於習麥爾遠矣。

總上所述尼采思想之概略,與其思想之影響,可見一斑矣。愚雖非尼采之主張者,然細察尼采之思想,實未敢抹殺其眞價。吾國人素以粘液質爲他國人所輕覰,既乏進取之勇氣,復少創造之能力,乃徒以卑屈之懦性,進而爲習慣上之順氓。此在國家言之,養此順氓,爲金錢之虛擲,若在種族言之,誕此順氓,爲精力之浪費。愚以爲欲救濟此種粘液質之順氓,或卽在國人所詈之罵之非議之之尼采思想歟?愚但恨未能忠實介紹尼采之思想,使國人盡白尼采之眞相;尼采思想固有可議之處,若指爲最近新思潮之敵,甚且訾爲前此歐洲大戰之禍首罪魁,則未免厚誣矣。

柏格森哲學之解釋與批判

On earth there's nothing great but man, in man there's nothing great but mind— *Sit William Hamilton*

近今評柏格森哲學之著述，不下百數十種。譽之者至稱爲康德以來之最富獨創，且永傳後世之產物；至目爲與叔本華之意志論所表著之思想相感通；近如鮑桑葵(Bosanquet)，至指柏氏時間與自由意志之思想爲一種新不可知論；遠如詹姆士，至謂非得柏氏之啓發，無以自脫於理知之迷宮。(一) 然毀之者則大反是；至詆爲鄰於懷疑論，或陷於虛無論，至以『盲人在黑室捉黑貓』爲喻，而謂『大』『法』『哲學家』三詞，舉不足以證柏氏。(二) 總覽各種評者議論不一；或立於唯心論基礎之上以揚柏氏，或立於唯物論基礎之上以毀柏氏。要柏氏哲學足以轉移學術界而爲吾人所不可不精究之者，正自不難推見；此愚茲篇所爲作也。

柏氏以三大著作著稱，卽時間與自由意志、物質與記憶、創造的進化三者是已。論

(一) If I had not read Bergson I should probably still be blacking endless pages of paper privately, in the hope of making ends meet that were never meant to meet ...In my opinion he has killed intellectualism definitively and without hope of recovery. A Pluralistic Universe, PP. 214, 215.

(二) Sir Ray Zankester says "...it is an injustice as well as an inaccuracy to speak of their author as 'great' or 'French' or a 'philosopher.'" Preface of "Modern Science and the Illusions of Professor Bergson." P. 1.

者謂創造的進化為柏氏哲學上之代表作，實則柏氏哲學之神髓全貫注於時間與自由意志一書，此則密傑爾（Mitchell）於所著柏格森哲學之研究中已詳論之矣。密氏之言曰：『柏氏形而上學之主要原理，悉含蘊於其首著時間與自由意志中；後二著物質與記憶與創造的進化實未見有所更改，或有所擴充』（一）然則批評柏氏之哲學，不能不最初於時間與自由意志所表著之思想批評之。今請闡明此著為其他各著所從演繹之點。

時間與自由意志一書中所研究之主要問題，為自由意志之問題。自由意志之主張凡二種：一為對於前此因果之法則加以根本的改造者，一為求自由意志之意義於人格之自發性者。前者如柏格森之自由意志論；後者如頡布遜（Gibson）之自由意志論，所謂人格唯心論是已。今請專論柏格森之自由意志論。柏格森以為前此因

(1) All the essential principles of this metaphysics are contained in the first of Bergson's philosophical books, Time and Free will the two later books, Matter and Memory and Creative Evolution have not modified it, and have hardly even developed it Studies in Bergson's Philosophy. P. 37.

果之法則，對於吾人之意識現象，不能與以何等之說明，其故由於解釋心的狀態之本質，未能從動的時間的方面以立言。柏格森謂心的狀態之本質，唯綿延（Druee, Duration）一語足以當之。綿延乃吾人意識之真相，如聞隣家之犬聲，忽聯想客至，忽懷舊友，忽念故鄉，意識界刻刻變化增進，無刹那靜止。故意識界以內，純爲質的問題，而非量的問題；純爲時間的問題而非空間的問題，由是以論自由意志，自無往而不亨通。柏格森所以肯定意志自由者，以意志從自我出發，從自我之全體出發；換言之，卽從自我之全人格出發，但視表示全人格之程度如何，卽可以定意志之自由之程度如何。夫表面的自我－寄生的自我－固不免淪於因習傳襲之日常生活，而爲外部的習慣法則所羈勒；然一觸道德的大危機，勢必至舉全心而決定之或否決之，是卽全人格之發表也，是卽根本的自我之行動也，斯之謂自由。當其舉全心決定或否決之時，既爲自我全體之活動，則不容有論理的解釋，故「愈不言理由則自由之所存者愈深」（一）由是可知柏氏之自由論重全體的綿延的活動，融會一切情感思想，

（1）This absence of any tangible reason is the more striking the deeper our freedom goes—Time and Free Will, P. 170.

而渾然以全我動作之，與一切重部分分解之理知的說明所謂決定論者有別。故決定論者所倡之自由論爲理知的自由論；柏氏所倡之自由論爲直觀的自由論。柏氏本此見地，以建立其直觀哲學，闡揚其創造進化論，蓋非無據之言矣。

柏格森反對決定論之要點，以謂因果的規定，施之無生命之物質則可，施之綿延之生命則不可。何以言之？夫施以因果的規定，不計過去與現在乃至未來，一律視如延長之連鎖然。一定量之過去，謂必產生一定量之現在；一定量之現在，謂必產生一定量之未來；視現在、過去、未來、若賦有一般性，無所謂具體的與性質的特徵；是則時間之爲物，與等質同量之空間何以異？是豈所以語於意識狀態者耶？夫在無機的物質界中，固未嘗不可以是理繩之；然在意識狀態則不爾。意識狀態，豈惟未可以推測未來，抑且不能追溯過去且過去之爲物，非如空間的過去，與現在不相關聯。蓋過去卽包攝融化於現在之中，現在復孕育未來之種子，爲不絕的生成變化此豈適用於空間的範疇之因果法所可繩之耶？此正所謂生命之本質也。

決定論中有所謂物理的決定論者，恆以物理的因果法，如物質不滅之法則，演繹

非物質之精神現象，其傎也實甚！唯物理的決定論，原從吾人知性之實際的要求而產生，實亦不過心理學的決定論而已。心理學的決定論，蓋具有聯想學派心理學之特徵；其說明意識狀態，率歸之於個個無數之觀念之連合與分離，是猶不免從物的方面以衡論意識的方面也。意識的方面，遠非此等觀念所可表明；換言之，卽遠非言語或文字所能宣洩；蓋言語文字不過事實之便宜的說明，而究非事實。故柏氏云：「聯結意識之諸狀態，不令其相互滲透，而僅比次連結之，究未能盡抒吾人之心的經驗；故精神與言語之間，無共通之尺度。」(一)由此可知心理學的決定論不過爲精神之符號的說明，而於精神之進化與綿延固毫未會得之也。唯彼持決定論者又有說，以謂吾人之意志決定，雖不直接受物理的因果連鎖之束縛，然爲精神內部動機之強弱大小所規定，又豈能外於因果之連鎖？此則決定論者未免誤認之處。以空間的

(一) We associate states with states and that these states are set side by side instead of permeating one another, we fail to translate completely what our soul experiences: there is no common measure between mind and language. Ibid PP. 164, 165.

見地論意識狀態，以量的器械的立脚點論觀念與動機，是烏乎可？觀念云，動機云，皆具有不絕之變化與綿延，融化滲透於全心之內，稍停滯卽失其所以爲觀念與動機。柏氏云：「雖同一感情，僅一重複之，卽已成新感情」（一）可以識其故矣。

柏格森固不滿意於決定論，尤不滿意於附理由說明之自由論；觀於二百十九頁所論關於自由一段而知之矣。其言曰：「自由雖爲具體的自我對於其行爲之關係；然此關係未可以一定義而範圍之，正以吾人乃自由者也。吾人雖能分解物質，而不能分解過程；雖能分割延長，而不能分割綿延也」。（二）故自由捨直觀無他道以入。自由不於直觀是求，而乞靈於因果的分解的理由，殆未有不與決定論陷於同病者也。

抑自由而直接求諸意識，則意志自由一問題固無所用其爭辯，何前此議論轉紛紛耶？此則柏氏有最剴切一結語可以釋之曰：「正坐其混同繼續與同時，綿延與延

（一）...and the same feeling, by the mere fact of being repeated, is a new feeling. P. 200.

（二）Freedom is the relation of the concrete self to the act which it performs. This relation is indefinable, just because we are free. For we can analyse a thing, but not a process; we can break up extensity, but not duration. P. 219.

長，性質與分量之分別耳」(一)質言之：「吾人之外，只有相互之外部性，而無繼續；吾人之內，只有繼續，而無相互之外部性。」(二)故處理「延長」「同時」與「分量」者，科學之事也；處理「綿延」「繼續」與「性質」者，哲學之事也。科學以「空間」爲材料，以分量的規定爲方法而研究之；哲學以「時間」爲實在，以「直覺」爲方法而研究之。科學進究物質之理法，而哲學乃達於生命之主潮。使混同內外之界別，本以處理外界之事物者，乃以之處理內界之意識狀態，未有不陷於錯誤者也。自由與不自由之問題，至是乃生紛議。今請問時間可由空間完全表而出之乎？曰：一處理既往之時間則然，處理方流之時間則未也。自由行爲之起，固在方流之時間內，而決不存於既往之時間內也」(三)柏格森時間與自由意志一書之精義，至是乃大著明。今請更就私見分條解釋兩批評之。

(一)...We confuse succession and simultaneity, duration and extensity, quality and quantity. P. 240.

(二) Outside us, mutual externality without succession; within us, succession without mutual externality. P. 227.

(三) Yes, if you are dealing with time flown; No, if you speak of time flowing. Now, the free act takes place in time which is flowing and not in time which has already flown. P. 221.

（一）時間　時間一語，在柏格森哲學上所佔地位，最爲重要；卽謂爲柏氏哲學全體之出發點，亦無不可。柏氏所詮釋哲學上之時間，與吾人日常生活之時間異。吾人分時爲分，分分分爲秒，不過描寫空間之觀念，以應實際之要求，視爲可區分、可量計、有同質性而已。柏氏之所謂時，息息變化，息息增長，無數可數，無量可量，但可內觀自證，由直覺而得。由直覺而得之時，是謂時之真義，是謂綿延。故綿延者，一溶和滲透之內質的變化之連續也。柏氏本此見地，說明萬有之真相，誠有非好學深思不能心知其意者。夫以時間爲基礎，進而論自由意志，更進而論創造進化，誠不可謂非源遠而流長。惟時間必如柏氏所詮釋，方可愈演繹而愈廣遠。故柏氏於時間不認有現在，但認有理論的瞬間；以現在僅可想像（Conceive），非可認知（Perceive）者也。如曰認知，則所認知者不過綿延中之方去與方來聯合而成之一瞬而已。（一）所以然者，則緣柏氏始終視時間與運動爲同物；惟運動可由官能感識，時間則未可由官能感識而

（一）What we actually perceive is a certain span of duration composed of two parts our immediate past and our imminent future. Mind Energy. p. 6.

已耳。運動關係空間綦切；就常識的論法言，無空間則無運動，無運動則無時間；唯柏格森則大反是。柏格森謂真之運動，實宿於時間之內，無時間即無運動；至於空間，則所謂運動者，實乃無數之靜止。蓋空間不離乎數之觀念，數不離乎法則之觀念，運動而以法則繩之，則陷於決定論者之弊而不能以自由，是何異於靜止？柏格森從時間以論自由意志，至是益表著其炯識。抑更論之：時間屬於內界之事，而以綿延的繼續的與性質的為其特徵；空間屬於外界之事，而以延長的同時的與分量的為其特徵。時間非直覺無由體認，空間恃理知乃益闡明。惟理知足以蒙蔽直覺，凡吾人之意識生活，一遇理知，鮮不被其破壞。故「活潑潑之思想，發之於形，未有不凝結於形之中者。言語足以逆思想，而文字足以殺精神。」(一)柏格森之反對主知主義，實有見於是；而其直覺哲學，亦於此樹其基。其故可深長思矣。

空間時間之爭論，本為哲學界不能避免之事實。主空間者，謂世界僅有空間，并無

(1) The most living thought becomes frigid in the formula that expresses it. The word turns against the idea. The letter kills the spirit. Creative Evolution. P. 184.

時間；例如無日球與地球，便無年日之名。又謂時間不過空間運動時一形容詞，非有實物；例如地自轉及繞日轉，謂之日年。此派純從空間立論，指時間爲不過由吾人便於計算語言起見隨時假立者，自屬一種之見解；惟柏格森哲學上之時間，未可與此相提並論。柏格森之時間，全爲異質性；蓋與純粹綿延舍同一之意味。所謂純粹綿延，在常識上或視爲同一繼續之物，而柏格森則可認其繼續而否認其同一。如爲同一繼續，則時間之意義，轉瞬卽落於空間之意義。柏格森謂時間固含繼續之特性，尤含變化之特性。故息息繼續，息息變化，息息增大，方爲柏格森時間之眞義，方爲純粹綿延。柏格森之時間，純屬內觀自證之事，豈惟未可爲空間之尺度，抑且未可爲時間之尺度，又安能以年月日時論耶？柏格森以時間說明「連續之流」，以「連續之流」說明意識之眞相，以意識之眞相建立其生命之哲學，直覺之哲學，誠有卓識過人者矣！

柏格森以時間爲其哲學全體之出發點，固不得謂非識見獨到之處；然其以變化流轉爲說，則二千五百年前之希臘哲學者赫拉克里特士（Heraclitus）固夙以「萬有流轉」一詔吾人矣。赫氏曾以河流爲喻；人不能浴於同一河流之中，雖經瞬時，則

此水已非前水，浴於此水之人亦非前人。蓋赫氏以一切萬有刻刻在流轉變化中，其認爲永久不變者，皆不過吾人之妄想；與柏氏所倡之綿延實未有異。則柏氏哲學固未可以新哲學名。曰：是不然。柏氏雖倡變化流轉，然變化流轉之中，刻刻伏有變化流轉之新生命，與徒誦言地火水風者有別。質言之：赫氏所倡者不過「化石哲學」，而柏氏所倡者，乃爲「生命哲學」。駁者曰：赫氏雖以火爲最流動的實體，認爲第一原理；然固認此爲有機體之生命原理，并爲靈魂之本質。（一）則柏氏之生命哲學、意識哲學，亦寧能外赫氏之範圍？至關於創造說，赫氏亦明明昌言創造卽破壞，破壞卽創造，（二）與柏氏「變化卽成熟，成熟卽不斷之自我之創造」（三）之說，亦難以百步五十步較。然則柏氏固不得謂外赫氏而有所發明矣。曰：是又不然。赫氏之默實在（Dum Reality）爲永恆性，故謂萬有雖流轉，而不能外於理性之法則；柏氏之默實在爲綿延

（一）...Which is regarded by him as the vital principle in the organism and the essence of the soul. Thilly's History of Philosophy. P. 23.

（二）Its creation is destruction, its destruction creation Ibid. P. 24.

（三）...to change is mature, to mature is go on creating oneself endlessly. Creative Evolution. P. 8.

性，故謂與萬有相隨俱轉。又赫氏所倡流轉說，爲循環的流轉，如火成水，水更成地，地復成水，水更還火；柏氏所倡之綿延說，爲直進的綿延，如礦物向上爲植物，植物向上爲動物，動物向上爲人類。是柏氏之綿延說，與赫氏之流轉說，迥不相類。且柏氏闡揚萬有變化增成之理，較赫氏加精詳，復輔以心理學生物學上之證明，尤遠非赫氏所企及，夫豈可并二氏同日而語耶？

由是以論柏格森假時間說明萬有變化增成之理，固不得不歎其用心之深；唯更進一步之說明，厥爲意識，請更端論之。

（二）意識　時間與自由意志一書中，第一章論心的狀態之强度，第二章論意識狀態之多樣性，皆極力闡揚意識之特質者也。意識究爲何物？此爲近世哲學者心理學者最有興味之問題。或謂意識爲一種不可思議之作用，—如表象感情，原無意識的性質，然一度附以意識的作用，卽成意識；或謂爲特殊之能力；或謂爲能識與所識之關係，議論不一。要意識難以言語宣洩，則研究稍深者皆知之。柏格森以爲意識無取爲定義限之，蓋意識乃繼續呈現於吾人經驗中者也。惟意識爲性質的、變化的、綿

延的，此則切宜銘記。柏格森在時間與自由意志第一二章，論意識狀態爲性質的變化之綿延，至爲透闢；惟說明意識綿延之內容，尤以「記憶」（Mémoire, Memory）爲勝任愉快。蓋意識之根柢在記憶，無記憶則過去與現在或未來皆將不生交涉，而意識之所以爲意識者亦將不顯。夫記憶之職責，非保留過去之事實乎？保留過去，無異保留現在，保留未來，保留永刧。蓋現在卽含有過去之成分，未來卽含有現在之成分，永刧卽含有未來之成分。時間綿延，記憶綿延，故意識綿延。柏格森用「時間」與「記憶」一說明意識之真相，足見其天才不可及也！

意識之內容爲記憶，其獨立存在不假助外物者，爲純粹記憶（純粹意識）與純粹記憶對立者，爲純粹知覺。純粹記憶之本質，爲向上的，爲自由的；然以礙於吾人實際生活之故，卒不能發揮本性。蓋緣實際生活以身體（物質）爲中心，純粹記憶以精神爲中心故也。純粹知覺則反是。純粹知覺，爲瞬間之直接物象，不爲過去之記憶所染。換言之，全住於對象物質之中，毫不含有過去之性質也。故純粹知覺卽物質，而離精神，純粹記憶卽精神，而離物質；前者生於現在，後者生於過去也。然則，二者之接觸點

爲何物乎？曰：普通知覺是已。申言之，普通知覺之中既含純粹知覺，復含純粹記憶，即物質精神兩方同具也。以普通知覺爲界，上行爲意識界（精神界）下行爲物質界。意識界，向上自由之世界也；物質界，宿命下向之世界也。柏格森立純粹知覺之假說，以與純粹記憶對立者，無非欲嚴別精神與物質各異之傾向，幷藉是以明精神與物質功用之各殊；惟二者傾向雖異，功用雖殊，究互以相完成相滲透爲天職。故精神與物質，實自同一之根源而來；不過所謂根源者，乃精神主之，乃綿延不絕之意識主之，此則不能不早辨也。

知覺爲普通知覺之精，屬第一種之認識；直覺爲純粹知覺之精，屬第二種之認識。知覺者，科學之事也；直覺者，哲學之事也。知覺以分離物質爲能，故重個別分析，爲外部的、功利的、分量的、同時的；直覺以統一意識爲本，故重內觀自證，爲內部的、本然的、性質的、繼續的。柏格森以意識之真相，舍直覺外，別無方法可以表之。如論意識狀態之多樣性一章內所舉一最顯豁之例，請舉以明之。音之爲音，吾人所得而感覺之者也。不以數計音之高下，而僅感之以心，則相連屬之音，互相融合，而爲一種之律動，此

所謂內感音之性質也。使不感之以心，而以數計之，斯音立失其律動，徒分離排列於無質的變化之空間之中，而僅殘留全無性質之音之各數。故意識狀態不得不乞靈於直覺，否則立失其綿延。柏格森曰：「純粹綿延，即自我生活於不分昨境與今境時之意識狀態連續之形」（一）唯「此狀態，在吾人夢寐之時，尤能呈現。蓋睡眠時，肉體的機能之作用弛懈，遂轉變我與外物之間之交涉面，且無計度綿延之事，僅隨所感而感之而已。此乃由量還於質之狀態，自不至以數學的計量繩過去之時間。」（二）由是以談，純粹綿延不僅在意識狀態爲然，其在無意識狀態尤莫不然，惟皆非藉直覺無以顯之；此柏格森哲學所以不離直覺也。

（一）Pure duration is the form which the succession of our conscious states assumes when our ego lets itself live when it refrains from separating it present state from its former states, Time and Free Will. P. 100.

（二）These conditions are realized when we dream; for sleep, by relaxing the play of the organic functions, alters the communicating surface between the ego and external objects. Here we no longer measure duration, but we feel it: from quantity it to returns to the state of quality; we no longer estimate past time mathematically. bid. P. 126

意識狀態固屬心的狀態，無意識狀態亦屬心的狀態。心的狀態足以攝意識與無意識，單意識或無意識狀態不足以概心的全體。關於此點，往昔心理學家或未能辨，或忽視所謂無意識，而柏格森則於此尤三致意。柏格森近年著有精神能力一書，論無意識特詳。由無意識以顯記憶之功用，以明直覺方法之非得已。無意識之範圍，實較意識之範圍大，其大且非有限；故無意識一名絕大意識。自近世精神分析學，變態心理學之研究日盛，而無意識成爲研究精神科學者之主題。對於無意識闡發最精詳者，爲佛洛伊德（Freud）。佛洛伊德以爲無意識乃由「心的損害」而成。所謂「心的損害」，卽吾人凡欲衝破法律制度習慣風俗及利害關係之羈勒與夫一己慾望之制限而未得者。此種心的損害，亦可名曰壓抑；以吾人種種記憶俱堆積而被壓抑於無意識中也。（一）唯此被壓抑之記憶，決不消失，雖暫時潛伏於無意識中，而一得機會，便思湧現，此夢與精神病之所由成。柏格森於釋夢一章內言之甚詳；於物質與記憶一書中亦間及之；皆所以明記憶之功用，卽可以見柏格森闡明綿延哲學之本

（一）最近心理學者謂無意識不僅由於心的損害，亦有時由於心的補益或心的慰安。

意也

有謂柏格森之綿延哲學類似於亞里斯多德者。以亞里斯多德哲學之出發點在運動，柏格森哲學之出發點在時間，而皆伏有綿延之意味。不知亞氏所詮之運動，與柏氏有別。亞氏區別運動與運動物爲二，卽不啻分運動爲能動、與現動，而爲由能動移於現動之過程。又亞氏區別運動爲二種之對立態度，卽能動狀態與現動狀態。此種解釋，殊與柏氏不相容。柏氏不立運動與運動物之差別，而僅以運動當之；蓋運動物亦祇是運動，現動亦祇是能動也。（一）又柏氏所詮之時間，與運動一致，當然與亞氏所詮釋者不相侔。且亞氏論本質之性質，區爲物體與精神；柏氏則謂精神與物質自同一之根源而來，其根源乃由精神主之，乃由綿延不絕之意識主之。是則亞氏所主張者爲自然的多元論，而柏氏所主張者爲精神的一元論，夫安可相提並論耶？此在物質與記憶一書中，固不難窺見柏氏哲學之根柢，然亦早披陳於時間與自由意志中矣。

（一）參看柏氏 Introduction to metaphysics. P. 1.

柏氏精神的一元論固以意識爲其根柢，然更以本能爲之說明，請進論本能。

(三)本能　本能在柏格森哲學上，亦佔有最重要之地位。詹姆士謂本能爲一種衝動，(一)而人類實較下等動物尤具有多數之本能，(二)此與往昔專以理知證人類者大異其論調。惟理知在人類爲最發達，本能則發達較緩，論者遂謂人類僅有理知而無本能，此觀察之誤也。柏格森以爲人類雖賦有本能，而以蔽於理知之故，終不能盡本能之用；於是一面排斥理知之障礙，一面闡明本能之價值，以發揮生命進化之理。本能廣義言之固爲意識之產物，狹義言之，亦爲無意識之產物。本能蓋具有一種橫向無前之衝動者也。質言之，卽「生之衝動」生之衝動，爲進化之原動力，雖亦表現於理知，而尤表現於本能。請以次明之。

生之衝動，發而爲生命之進化。柏格森分生命進化爲二大流：一爲動物，一爲植物；前者導意識於活動，後者導意識於昏睡。而動物以進化之故，復分二流：一爲節足動

(一) Jame's Text Book of Psychology. P. 392.

(二) Ibid. P. 395.

物，一爲脊椎動物；前者最發達者爲昆蟲，後者最發達者爲人類；前者爲本能之進化，後者爲理知之進化。富於本能者，使用天賦的器具、自然的器具；富於理知者，使用人爲的器具、功利的器具。前者導活動於有限之範圍，爲自足的，爲盲目的；後者導活動於無限之範圍，爲選擇的，爲自覺的。然前者得把捉事物之實質與生命之真髓，後者但體念事物之關係與生命之皮相。故認識本體，人工之理知不如天賦之本能；換言之，與用科學之方法；不如用直覺之方法。以理知之融通性、自覺性，助本能之有機性、擴張性，則物質悉化爲意識，而生命進化之真義乃有可言。此可見生之衝動表現於本能者已。

據生之衝動以論進化，方得進化之妙諦。世之以進化論之始祖稱達爾文者，實則達爾文所羅列生物學上之事實，祇可以語於演化，未可以語於進化。苟據達爾文所羅列之事實，因其由簡而繁，由阿米巴（Amoeba）而魚類、而兩棲類、而哺乳類、而猿猴類、而人類，遂指爲進化；則準今日由繁趨簡之文明進化之事實，亦可指爲退化。且自人類之見地以論阿米巴而指爲退化，亦何不可以阿米巴之見地指人類爲退化？

又況達爾文全以因果關係之機械律立論，更難以語於進化之真詮。故柏格森極力排斥關於進化之機械觀的與目的論的說明，而謂進化僅由直覺之神祕生命與創造活動乃得而行之。所謂直覺之神祕生命，即生之衝動。此生之衝動，即由原始進演而來者；乃緊隨於吾人意識之後，以激勵鼓舞吾人，時時躊創造之途以進者也；與尼采權力意志說實未有異。申言之，柏格森尼采之進化說雖屢舉生物學上之事實，而決不受生物學的說明；故尼采歸本於活潑潑的權力意志，柏格森則歸本於赤裸裸的生之衝動也。羅素常闢柏格森本能說，爲其以生物學的見解解釋哲學上全部分之問題，此則柏格森早入於「責任避免」者矣。（一）

羅素有批評進化派之哲學一文，對於柏氏更加以極猛烈之攻擊。第一，謂進化派眞理幷非從科學所構成之演化事實而來；第二，謂進化派之動機與興趣，太毗於實用；且所討論之問題亦太偏，至暗刺柏氏之處，謂「變」與「續」之分析，非生物學或物

（一）此段與嚴在民鐸一卷「現代思潮號」暨二卷四號所發之議論稍有出入。最近研究之結果，認爲前說尚多疏漏。」

理學所能解釋之問題，乃是一種新問題，當屬之別種研究範圍。(一) 愚以爲柏格森解釋「變」與「續」之問題，全屬之心理學研究範圍，與生物學關係甚淺。似尙未抨擊柏格森要害之處。羅素以進化主義全着眼於人類命運，而尤以柏氏着眼於生命進化，似所討論之問題太狹，且太偏於實用。(二) 愚以爲柏氏所倡之生命進化說，未可與解決人類命運之實用說相提並論。柏氏蓋認生之衝動——連續之流——爲一種普汎的原理，此原理無論在生物上、物理上，皆能適用，而非專着眼於生物或生物之命運者，則亦可謂「在哲學領域內能貢獻科學所不能貢獻之一種滿足」，(三) 有何實用與味可言？并安得謂所論太偏？故以生物學的見地解釋柏格森之哲學，未有不與柏氏哲學相齟齬者也。

其次羅素專從柏格森所詮釋之本能與理知下嚴格之批評；對於直覺說，下總批

(一) Russell's Scientific Method in Philosophy. P. 16.

(二) Ibid. PP. 16—17.

(三) 此羅素論科學的哲學所必須達到之境地之語。見同書十八頁。

評。羅素因柏格森謂理知全爲由生存競爭發達而來之實用能力，幷非真實信念之唯一泉源，因爲反駁之論調曰：「吾人因有理知，乃知生存競爭暨人之生物的祖先。使理知而爲欺人者，則吾人推論之全歷史將皆不足憑信。反之，吾人如贊成柏氏之意，以爲進化不出達爾文所信者，則由實用而發達之能力，不僅理知，將爲吾人之一切能力，卽直覺又豈能外？直覺最表現之時，卽彼直接效用之時也。此於察人觀色而知之矣。」(一)愚細繹羅素此段駁論，以爲羅素於柏氏哲學並未根本了解。請分段評之：(一)柏格森以爲理知由生存競爭而發達者，蓋理知由需要而起；如欲抵抗四十八生的米突口徑之大礮，不得不先取得四十八生的米突口徑大礮製造之知識；欲抵抗柏林號三百餘米突艇身之飛行艇，不得不先取得三百餘米突艇身之飛行艇

(1) ...We may say, first, that it is only through intellect that we know of the struggle for survival and of the biological ancestry of man: if the intellect is misleading the whole of this merely inferred history is presumably untrue. If, on the other hand, we agree with M. Bergson in thinking that evolution took place as Darwin believed, then it is not only intellect, but all our faculties, that have been developed under the stress of practical utility. Intuition is seen at its best where it is directly useful—for example, in regard to other people's characters and dispositions. Ibid. p. 23.

製造之知識。故理知由生存競爭而起，其言不爲無據。（二）由理知所得事物之真相，不如由行爲所得事物之真相；如吾人深明游泳之理，不必其能游泳也；深知游泳之樂，不必能體會游泳之真樂也；必已經練習，乃能游泳，已慣游泳，乃得真樂。故理知雖不欺人，理知自身實無示人以真境之力。謂吾人所推論之歷史，舉足憑信，殊以爲未然。（三）柏格森謂由實用而發達之能力爲理知，羅素以何種邏輯而能代柏格森可認理知之外復含有他種之能力，其能力卽爲直覺？（四）直覺本身是否或可否屬於實用之範圍？柏格森直覺之意義，可否卽以察言觀色當之？原柏格森直覺之意，謂必盡去實用之意而壹以事體之真相呈現時乃見；而羅素乃謂直覺、理知二者，皆因實用而發達，則羅素所云直覺已早非柏格森哲學上之直覺。至於察言觀色，乃純屬理知之範圍。由是以談，羅素所論各節，可謂與柏氏哲學不生交涉。羅素又謂直覺不如理知之可靠，至以存心欺騙爲說，殆益遠於柏氏已。

羅素又謂「直接的認識全屬於感覺，(Sensation)（一）非必待特別直覺能力方

（一）Ibid. P. 85.

能領會。」此則有宜辨之二點：(一)柏格森所以提出直覺者，爲知覺祇能觀察表面，而直覺乃能透入裏面；爲知覺祇能解決科學上所能解決之事實，而直覺乃能解決科學所不能解決之事實。故於所著形而上學序論，開宗明義卽提出兩種不同的認識法：「第一種環繞物之表面，第二種鑽入物之裏面。前者全依吾人之觀察點及用以發表意見之符號而定；後者不然，既不依於觀察點，又不託於符號。前者之認識，止於相對之境；後者之認識，在可能的事例，可抵絕對之境。」(一)(二)使一意託命於觀察表面之科學，則自十九世紀以來，科學發達至何程度，曾何足予吾人以知識上之滿足者？使科學而可語於「宇宙之第一義」(The First Cause)，則哲學可以不立，而一切精神探究，如自動論(Automatism)、狩靈術(Ghosthunting)、心心相授術(Telepathy)種種，皆可在科學上獲圓滿之解決；無如事實竟不爾爾。此當代生理學家勒依猛(Reymond)數學兼物理學家斑埃卡勒(Poincare)所以對於科學多訾議也。柏格森對於科學，換言之，對於理知，并不反對；惟反對以理知爲認識宇宙唯一能事。羅素謂直

(1) Introducton to Mataphysics. P.1.

接的認識全屬於感覺，是卽以理知爲認識宇宙之唯一能事也。羅素下此獨斷，殆有類於德國之赫克爾（Haeckel）。赫克爾固謂吾人之靈魂全屬於一種靈魂細胞；而此靈魂細胞，在稚孩時，並未長成；在老年時，則已萎敗；似此兩種人，戮辱之，幷不感若何痛苦者。柏格森則於此處，恐他人誤會意識卽屬之腦幷祇屬之人類，因有一段鄭重之申明，而有腦非胃之喩。蓋消化不止於胃，則意識不止於腦，且不止於人類也。(一)柏格森以爲專致力於腦，猶是理知之事，故必力言不止於腦之意識，(包括無意識)乃不能不提出直覺。惟柏格森之直覺，並非擯斥理知而不引爲良伴者，故謂直覺爲一種「理知的同情」(Intellectual Sympathy)。「由此同情吾人可遊神於物之裏面，以與物之渾一體相會，而終於不可言說。」(二)此柏格森形而上學所以能獨闢蹊徑也。(二)使羅素所謂直接的認識全屬於感覺而可信者，則此種感覺應爲近代心理學家所預擬五感以外之一種特殊感覺。此種感覺，可以補科學家觀察實驗之

(一) Mind Energy. P. 7.

(二) Introduction to Mataphysics. P. 7.

不足，且其研究範圍或為精神探究之事，勢且侵入宗教所不能解決之問題，則與柏格森之直覺何以異？以是推論感覺與直覺，不過為一名詞之變更，羅素應不為此滑稽之爭執。羅素所云感覺，當然仍屬五感以內之範圍，則又昭於柏格森第一種之認識矣。故羅素之說，舉不足以盡柏氏之意也。

關於理知與直覺之辯，已覺過於詞費矣。但愚猶欲選取一種柏格森哲學批評之著述，以明柏氏理知與直覺之本意。麥爾博冷（Melbourne）大學教授斯提華特(Stewart)曾著柏格森哲學批評（一）一書，內分二部：首部批評理知之性質作用及發生，次部批評時間物質及自由之直觀。今但就首部所論諸點，摘要評之。斯氏本以主知派自況者也；於是以主知說之立脚點，反對柏氏以活動的本能為根本原理，而謂根本原理當屬於充分發達之理知。關於此點，氏蓋與叔本華尼采背馳，而同情於黑智爾黑爾巴特。又氏以柏格森限制理知為不當，謂宜賦理知以絕對之能力。關於此點，氏蓋反對康德而左袒斯賓挪莎。要氏此著，以反對風靡一世之主意說而賦與

（一）A Critical Exposition of Bergson's Philosophy.

無限權力於主知說，爲其中心思想。請進論其說明之點。

斯氏於批評柏氏之先，舉出柏氏關於理知之積極的解釋，以明柏氏限制理知之不當之所在。原柏氏之意，謂「概念與數學的法則有別。概念僅適應外圍之事情，而數學的法則乃能透入物質之裏面。如力(Energy)、以太(Ether)、原子(Atom)種種概念，均不能解釋實在之本性，而數學的法則可以表明物質之絕對的性質。故由數學的法則所表明物質之知識，爲真正之知識；由概念所表明物質之知識，不過爲象徵的知識。但數學的法則雖能表明物質之絕對的性質，而不能表明物理的變化、生理的變化，乃至精神的變化。可知數學的法則所表明變化之性質，仍不免陷於象徵的知識。由是以談，概念與數學的法則，作用雖不同，而皆不出於外圍之適應。故理知所涉及，祇是物質方面，而決不能直切接觸於精神方面。」斯提華特據是以爲批評之主點。斯氏謂：(一)柏格森此種思想，殆假定理知之作用由理知之形式而分離，故理知之範圍不能擴大。(二)柏氏以爲人類之動作，只要求物質方面的知識，而不要求精神方面的知識。總覽二評，斯氏亦非於柏氏哲學有所會悟者；其所舉(一)段之

意，殆無一駁之價值。今但就(二)段評之。斯氏以為理知不僅限於物理的科學之範圍，且能由目的與善與美之概念，構成倫理美學暨宗教等之組織的系統；而此等倫理、美學、宗教等，且與合理的經驗共垂之久遠，有時使經驗進於純粹向上之地位。故理知之真作用，必從全體之人的經驗——不止物的經驗——探究之乃見。若僅着眼於經驗之一部分，不足以決定理知也。愚紬繹此段評義，以為斯氏所提出理知之作用須從理知之形式而產生，殆有類於云數學的作用由數學的法則而產生，於全體之人的經驗不生交涉。且由目的與善與美之概念，構成倫理美學暨宗教等之組織的系統，亦仍與全體之人的經驗不生交涉。以皆祇在事物外面爬搔，並未觸到事物，正柏格森所識祇是一種事物之說明而並非事物也。全體之人的經驗，豈能逃於本能的活動而斯氏對於本能的活動，既以為根本不存在，即以為係理知發達後之產物，終難與言柏格森哲學矣！

斯氏一類之見解，在批評柏氏哲學著述上，放眼即是。其故由於柏格森力言直覺之不可無，人遂羣以反知派目之。反對柏格森最力而發問最奇者，莫過於愛里阿特

(Elliot) 近代科學與柏格森一書。其結論卽爲三種質疑：『一、時間旣爲抵抗的與物質的材料，則請問此種主張係根據何例？二、意識在某範圍從大腦構造而獨立，此柏格森常從否認「精神性位置決定之粗糙原理」而證明之者，能舉出離大腦構造而存在之證據乎？三、謂本能能導吾人了解生命，而理知不爾，能在生物學研究上舉一本能成功理知失敗之例乎？』（一）註見八十七頁 驟讀此段，幾令人爲柏氏吃一大驚，以爲柏氏經此一番考問，不知又須經幾許鑽研？實則稍加思索，卽知所問第一條，全屬文不對題，柏氏可置不答復。第二條則柏氏在精神能力論已詳論之。第三條在創造進化論，亦不鮮其例。不知哀氏何以鹵莽執筆至於如此，斯亦奇已！

以上論時間、意識、本能爲柏格森哲學之主要點，大略具此。時間爲時間與自由意

（一）1. Time is a stuff both resistant and substantial'. where is the specimen on which this allegation is founded? 2. Consciousness is to some extent independent of cerebral structure. Professor Bergson thinks he proves this by disproving a crude theory of localisation of mental qualities. Will he furnish evidence of its existence apart from cerebral structure? 3. Instinct leads us to a comprehension of life, that intellect could never give. Will professor Bergson furish instances of the successes of instinct in biological inquiries, where intellect has failed? Modern Science and the Illusions of Professor Bergson. p. 245.

志一書討論之主題，意識爲物質與記憶一書討論之主題，本能爲創造進化論一書討論之主題。三者皆爲闡明直覺哲學主要之著作，但其主要原理悉含蘊於第一著作時間與自由意志中。由時間、發揮綿延之性質，由意識闡揚心物之關係，由本能規定直覺的方法，皆於首著發其端，於後二著集其成，正可見柏格森哲學早已組成一種系統。他如釋笑形而上學序論精神能力論或則闡明直覺之性質，或則細述意識本態，皆所以培植精神的一元哲學之根基。聞柏格森刻正從事美學與倫理學之著述，則所以啓示生命進化之途者，且未有艾也。

柏格森關於藝術之意見，全表著於釋笑（Laughter）一書。其論藝術，全着眼於本能，以由本能乃能得直覺之努力。「藝術家由直覺之努力，乃能撤毀介在於彼與彼之作品之間之障壁，而由一種之同情得透入對象之裏面，而把捉其內部生命。」（一）又藝術最重個性，謂無個性卽無藝術，以概念與符號概不免墮於常識。其在釋笑第三章第一節，有一段論藝術最精之文字，大意謂藝術者欲使吾人真摯視其作物，而

（1）Creative Evolution. p. 186.

復能體認作者之努力也。真摯中有感應性，吾人不能再度視如藝術家所已視之個性物，卽能之亦未必全同。然藝術家若真視之之時，則彼爲撤去中間之幕所費之努力，足以强吾人之倣仿，卽彼之作品足爲吾人見習之模範也。此模範之效力如何，卽爲判定藝術品之真僞之衡鑒。「真」之自身，具有說服力或發心力，故使吾人得而認識之。由此可知作品之真摯性愈深，則個性乃愈顯現，而感應力乃愈廣遠。柏格森說明藝術所以從本能與個性出發者，爲本能與個性乃易達到直覺一境。故在哲學方面，爲理知的直覺（Intellectual of metaphysical intuition）；而在藝術方面，爲情緒的直覺（Emotional or aesthetical intuition）。方向雖異，而由直覺以達到精神向上之境則同。此又可見柏氏著作悉爲有系統組織者矣。

本篇涉論已多，最後請述所感。柏格森誠具有獨創之天才者也。古來不恃論理學之誘導，而僅憑洞識（Insight）以建立一種有統系之哲學，皆爲不可及之天才。康德而外，吾僅見柏格森焉。柏格森所用「直覺」一語，正如洞識之義。密傑爾在所著柏格森哲學研究中曾力言洞識之大於論理。柏格森所以有此成就，不能不欽其洞識過

人也。

原柏格森思想之發生，有謂受十九世紀德國所起浪漫思想之賜者，有謂受謝林(Schelling)思想之影響者，而勒洛伊(Le Roy)則謂『拉維遜(Ravaisson)已在千八百六十七年有一預言，其言曰：「由許多徵候，足使吾人預見在最近將來有一哲學的時期產生。此時期之普汎的特徵，將爲精神實在論或精神積極論之高揚，卽以意識爲主源之原理。蓋精神得單獨存在而爲他種存在之源泉與扶助，苟無精神動作，則一切皆非。」此預言拉維遜啓其緒，而柏格森完成之』(一) 則柏格森之思想固種因於一八六七年時矣。勒氏有頌揚柏氏哲學一段文字，謂：「柏格森之著作，將爲未來豐富光榮之時期之眼所賞鑑，而爲一般所公認而決不容疑。柏氏蓋在歷史上畫一永不能忘之時期，而開形而上學之一新局面；其所種發展之原理，可抵於無限；雖經嚴酷之評慮，而以正確之言辭豐滿之意識出之者，吾人可宣告其改革可與康德甚且與蘇格拉底同一重要」(二) 是可見柏格森在哲學上貢獻之大。雖其言或疑

(一) A New Philosophy: Henri. Bergson. PP. 137-138.

(二) Ibid. p. 1.

爲過當，然林德塞（Lindsay）固亦謂「柏格森天才乃康德之流亞」（二）尤可見世人推崇之同一心理矣。

惟康德與柏格森雖同具獨創之天才，而其哲學方法之不同，乃出於吾人意想之外；如加以比較推證，似亦爲哲學上最有趣味且最有價值之問題，他日當更爲文論之。

（二）The Philosophy of Bergson. pp. 1—2.

倭伊鏗精神生活論

倭伊鏗（Rudolf Eucken 1846—X），新觀念論巨子也。其根本思想，全表著於「爲精神的生活內容而戰」（Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt）一書。茲篇所論，卽以此爲根據。惟氏更有「生命之基礎與生命之理想」（Grundlinien einer neuen Lebensanschauung）一名著，亦最能闡揚精神生活之意義者；請剩取其中要義，以爲本文之一助焉。　作者識

自十九世紀自然主義之說興，於是羣趨於物質生活；極其所屆，至盡奪人類之活動力，而引之於寂滅懈弛之途。然人類賦有靈性，決不甘爲物質之奴隸；換言之，人類雖不脫自然生活，然固自具精神生活；豈惟具有，且可本吾人之努力而促其進化。此

倭伊鏗精神生活論所由風靡全球也今於推論之先，請一敍述精神生活論之要旨。

倭伊鏗哲學號爲難解，而此其尤，非細玩深索不能得也。其論精神生活之開展，分三段階：一根柢之精神性，二戰之精神性，三征服之精神性。由根柢之精神性，發爲精神生活之獨立；由戰之精神性，發爲精神生活之性格；由征服之精神性，發爲精神生活之世界的勢力。請依次論之。

一　精神生活之獨立

所謂精神生活之獨立者，卽超越感覺世界而成之新生活也。吾人精神的勞動之方向，常與宇宙之「全體」相結合，而此「全體」卽具有左右吾人之行爲之力者也。此突破自然之新生活所由產生，亦卽精神的創造所由顯現；惟吾人雖超越感覺界，決非漠視「客觀」，蓋生活之程途，苟漠視客觀，則精神的勞動無由而施。故倭伊鏗謂思惟之本質，在客觀之體認；旣體認客觀，則個人之主觀的內性，一變而爲精神的勞動之普遍的內性，由此內性所成之全活動，卽新生活之內容也。惟新生活雖能征服主觀，脫去自然狀態，且於一己之生活內，攝取事物之廣度與眞理；然吾人入此生活之

時，卽能遠脫其主觀性耶？否耶？此一大疑問也。推論至此，則吾人之生存，一面固宜主張「自然」之優越，一面更宜保持「內的思想」之價値，如離而二之，則吾人之精神的勞動，卽不免陷於不確實之地位。倭伊鏗於此，以謂求生活統一與精神的自己保存之方法，固在超越生存上之矛盾，而尤在超越直接之生存。然此種精神生活，決不生於人類之力與要求，而生於萬有之內的活動；故求之之道，在使精神由人類解放精神。既由人類解放，則此獨立之精神生活，方能左右吾人之行爲，且與行爲以自由也。故萬物之尺度，非人類也，乃精神也。倭伊鏗此段精義，全從柏拉圖觀念說得來。倭伊鏗又有言曰：吾人求精神的存在之努力，卽求實體的存在之戰也，求自己本質之真髓之戰也，求充實之生活之戰也；本此奮鬥精神以進，故精神生活，得完其純粹之姿，而別建設一獨往獨來之世界也。

然吾人固有之世界，決不因此而消失，於是有二種生活之發生：一爲感覺的，一爲純精神的；一爲繼承的，一爲新創的；一以通常人類的特性爲標準，一以完全精神的內容爲規範；括言之：卽一爲束縛之生活，一爲自由之生活也。倭伊鏗於此，謂欲脫去

束縛生活而入自由生活，須具三條件一轉入自主活動，不可不竭吾人之力之全範圍，以吾人全存在統一之時，運動始有完全之根本性與實在性也二吾人苟非自存自立，與一切人類的嘗試以固確之基礎，因以形成最大之精神世界，決不能入創造的宇宙生活；蓋吾人人類的創造，決非絕對的創造，不過其贊助者耳；吾人無束縛不能有自由，故人類的自由以服從超人類的自由而始有意義也三在吾人人類生活所謂新生活者，必捉住關於經驗世界或含於經驗中之事實，方成具體之姿，而達完成之域；然吾人決非從經驗世界但爲受動的攝取，必來之而復勞之，使外界之現象悉化爲精神也倭伊鏗以此三條件促人生之努力，因謂凡激厲吾人奔走吾人者，皆不過通常生活之僭越與虛僞與淺薄而已，實則探求真理之熱誠，打破虛僞之義憤，方爲精神的創造之原動力苟有精神生活之意義與特色之處，必超越凡俗之處；苟超越凡俗，必爲精神的自主活動；苟集無數之自主活動，必可以促新世界之開展觀乎此，不能不嘆倭伊鏗奮鬥的意氣之獨昂也。

然吾人雖已入精神的生活，而精神的實在，決不易顯現；蓋精神的實在，非如現象

世界環繞吾人也必自吾人自主活動的生活之根本的創造始產生，換言之，此實在、者，非「存在」之物也，乃「創造」之物也；而在吾人之根本生活過程，於產生實在最不可缺者，宇宙性（世界性）也。倘吾人之本質，乏宇宙的能力，則新世界之建設，實不可能；若既有之，則本此能力，豈惟脫去固有生活之狹隘與纏縛，且足以排故我而來新我，此爲達到精神的實在之發展之第一步。然人類至此，尚不免困於力（精神）與對象（自然）之錯綜；欲結合此二方面於共同之創造，不能不更有待於他一物。倭伊鏗於此，乃標出「向事業上進行」一語，以爲生活過程之重大轉向，彼謂由事業而生存之二面始結合，由事業而真之經驗始獲得，由事業而主觀客觀始爲力之交換，則力已非空虛之物，對象亦非閑置之物，生活過程之全體，至此始統一，而得確實性。可知倭伊鏗之所謂事業，卽吾人之精神的創造也，卽吾人行爲之統一也。倭伊鏗以產生「實在」爲吾人事業中之事業，然必由吾人行爲之統一，始得而創造之，故脫去渾沌之現象，而營精神的活動之統一者，正實在之所由成也。

二　精神生活之性格

精神生活之獨立，略如上述；今請更端以論精神生活之性格。夫吾人之自主活動，與自然之世界（感覺之世界）不能無對抗，而自主活動之初，不必為一切之支配力。反之，低級之自然世界，常為占據吾人探求力與真理之物，則前者常有為後者所征服之懼。故自主活動之任務，在由低級之自然世界奪取其物而同化之，以促一己之完成。蓋自主活動，常缺兼容并包之統一力，而由自然世界所得之自己主張，則有作用於衝動感情之特能，故統一兩者而同化之，無論對於自主活動與自然世界，皆有新實在的自主活動之顯現之必要。倭伊鏗以此精神生活為全實在，為真之實在的精神生活，非無由也。彼謂二世界（自主活動之世界及自然世界）原認定自己之權利，而生活各欲占有「全體」；然自實在的精神生活出現以後，二者遂皆為實在之表現與開展，卽自主活動，亦不得不更圖根本的生活；而前居第一位者，今乃不能不退居第二位，是則欲謀生活之改善，卽實在亦不能不圖根本的變革，矧其他乎？有此變革，而吾人之生活，乃愈益擴大矣，愈益緊張矣。此卽倭伊鏗之所謂「本質形成」而在精神生活論中居其主要部分者也。

然本質果何由而形成乎？倭伊鏗於此，乃有次之回答。一、本質形成之原理，基於自主活動，而此自主活動爲「自律的」「獨裁的」斷行有力之統一，改造世界之根柢；唯在此有一疑問，卽「全體」之爲物是已。故感覺世界之改造，不成問題，而唯一眞實之實體的世界，乃爲一大問題也。二、實體的精神生活之開展，必自將「存在」內化之之時始顯；由自主活動而生實在，由經驗雜多之內容，而生確實之根柢與總括的統一；故生活之目的，不在外部之發展，而在「自己」之完成。認識者，自己認識也；經驗者，自己經驗也。於是最大要件，卽爲吾人自身之努力。三、吾人由精神生活之個體化而生精力，此精力發展之統一的意味，卽貫澈或形成全範圍之力，名曰理念。求此理念之努力，不在孤立之個人，在與全體同其行動。各物旣歸依於全體，全體復現存於各物；個性者，小宇宙也；萬有者，世界中之世界也；此爲努力之極致，亦卽精神生活之根本條件也。生活過程，在攝取萬有之事物，形成豐富之全體，使互相獨立之種種系統，悉作用於其中；而生活全體之中，復生各別之生活中心點；如此之內的擴大與流動性，卽一切發達之根本條件也。若萬有之進步與改造，則尤非此作用不爲功矣。

倭伊鏗推論至此，乃移於精神生活系統之問題。彼謂本質形成之原理，常有偉大之作用；一切運動，悉由此生。然其運動，遂與變爲真實在之「全體」相結合耶？否耶？此未定之問題也。欲解決此問題，不能不有待於「生活系統」由此系統之建設，始生肯定與否定之全實在。倭伊鏗以歷史家之態度，對於古來之生活系統，嚴加批評，彼分古來生活系統爲二：一以賦與形相爲主義之美的生活系統；一以力之開展爲主義之動的生活系統。美的生活系統，爲希臘文明之所產，其根本活動爲藝術的，謂宇宙固爲藝術品，即國家與個人，亦莫非藝術品；於是萬有自變化而入於常住，自雜多而歸於統一：此爲形相的宇宙觀，質言之靜的宇宙觀也。有與此相抗者，爲近世動的生活系統；此系統以實在由各別之要素與變化而成立，其着眼點爲個人之解放，獨立生活之發展：此爲力之宇宙觀，質言之，動的宇宙觀也。倭伊鏗評此相反之二系統，謂爲由一主流分出之二支流，前者執着形相，則喪力，後者壓迫常住，則縱情，皆無絕對價值可言也。蓋二者皆閑却與「全體」之關係，不知本吾人之理性，固可征服此諸狀態也。於是對此兩系統，羣抱不安，乃不得不要求第三系統，即本質形成之系統是也。

本質形成系統之特性，立於全體之上，以攝取自主活動的精神性與束縛的精神性之關係為務，與前二系統異中言之，前二系統，一、為藝術的活動，一、促自然力之開展，而本質形成系統之極致，則為倫理的行為，發為道義的觀念；此道義的觀念者，既與人類以生命，復促進世界的原動力者也。有此觀念，吾人始能脫去教育的社會的組織之束縛，而抗抵自然科學之淺薄思想，於是本質形成之系統，始告大成。倭伊鏗哲學之思想，至此乃漸瞭然矣。

然欲了解倭伊鏗哲學之思想，尤不可不明歷史之價值。倭伊鏗所謂歷史，非如黑智爾所言「精神之絕對的實在」也，乃為精神的實在而戰之主要手段也。然受時間性束縛之歷史，往往與精神生活，不生交涉，必自超時間性之物之內化，歷史方有真價可言，方可與於精神的實在之建設。吾人刻刻生存於現在中，而歷史原為過去之物，則欲顯歷史之價值，道無逾於化過去為現在；故人類生活之根本任務，在變歷史之時間為現在之時間。凡吾人對於現代之關係，對於時代全體連續之關係，乃至對於一切與時相反之關係，皆無非為「現在」而戰也。換言之，吾人為時代的現在而戰，

爲世界歷史的現在而戰，爲永遠之現在而戰也而此永遠之現在之觀念，實即一切精神的現在之根源也。倭伊鏗以世界的歷史，爲永遠之精神的存在，故欲使過去之歷史復活，捨時時創造精神的新意義，不爲功也。然則欲求精神的實在，在顯歷史之價值；欲顯歷史之價值，必恃吾人之努力；是精神的實在者，即吾人努力之結晶也。

三　精神生活之世界的勢力

精神生活，既已獲獨立與性格矣，然非具有世界的勢力，尙未克戰勝外界吾人雖能減少衰老病苦，然不能消滅或制止之，至此乃不得不要求「征服之精神性」而導此要求者，厥爲宗教。夫在世界之內部，所生至剛之運動，爲超世界之觀念，則由宗教所生之優越性，不能不要求彼岸性也。惟所謂彼岸性，非如樂天主義或厭世主義所示，徒爲空洞一物也；乃開展生活之新內容與人類之新存在，擴充人類之廣度與深度之彼岸性也。自入此新地盤，而人格之位置始增高，個人之爲物，乃爲有根本生活之偉人，夫而後可以脫去一切制約，而歸於精神生活之純粹直接性，於是倭伊鏗之宗教觀，乃與前此之宗教觀，盡易其內容。倭伊鏗之言曰：各種宗教之根本思想，常不

與實行相調和，且有時導入反對之方向，其故由於視信仰爲別種之智識，或視爲歷史的事實與奇蹟，或奉爲神之本質之思索的教義；不知此種事實與教義，決無公理的特性，而宗教之最後根據，乃卽自吾人之實生活而來也。實生活之直接關係，卽「征服之精神性」之基礎與真髓，到此境地，所謂內的實在，始達安全之域，而堅固之新生活，乃得以建設也。

倭伊鏗宗教之真意義，既如上述，於是宗教與文明，兩相對立，各保其緊張之度；然其結果，二者悉結合於本質形成之包括的生活，互爲獨立，亦互相期望。文明無宗教之助，則欠純粹；宗教無文明之助，則難滋榮；究其極，二者各對於「全體」而生作用，以成相互之作用，而立包括的生活；此包括的生活，卽新創造也。由是世界之問題，悉集於人類，而宗教與倫理之根本的關係以生，愛與恩寵之生活樣式以成，人類之廣度與深度，乃益不可測度已。

四　倭伊鏗哲學概評

倭伊鏗精神生活論之要旨，略如上述。唯彼論精神生活之內容，頗有閃爍迷離之

感，不足供讀者之滿意；今請括爲結論，取其中心意義，一表而出之；說明之先，請爲畧表如左：

生命
- 自然生活——無意識的　孤立的　官能的　運命的　自我的　野性的
- 精神生活
  - 人類的生活：自意識的　關係的　理性的　自律的　社會的　文明的
  - 宇宙的生活：更自意識的　總體的　更理性的　更自律的　宇宙的　宗教的

倭伊鏗嚴別自然生活與精神生活，以明兩者之特質，而所謂精神生活，並非自然生活進化之物，乃生命之內，無意識自動方面與自意識活動方面，自始卽存在；而由後者施影響於前者，雖不無二元之嫌，然只可視爲生之二面。吾人生活之直接條件，雖自外界（自然）侵入內界（精神），然自人類生活進化發達之結果，乃漸由內界伸張外界，換言之，吾人自始不離自然生活，而今乃入人類的精神生活，更當淬厲奮發，以加入宇宙的精神生活。倭伊鏗所謂人生之基礎，卽此宇宙人生之大理想；由此宇宙理想，乃有真正人生之出現，爲保持自然的生命，不得不吸收自然物，爲建設真正之人生，不得不吸收宇宙的精神：此所以宇宙的精神生活，不能不有待吾人最後之

努力者也。

倭伊鏗區精神生活爲二，決非漫自矜異也。人類的精神生活者，各認社會的分限，奮爲社會之一員，更爲宇宙之一員；凡吾之生，皆以爲社會也，爲宇宙也；社會與宇宙，爲人生之目的，而吾人之生命，不過其一手段。入此自覺之生涯，固已達精神生活之高度。若所謂宇宙的精神生活者，則在自我之實現，自我卽宇宙也，宇宙卽自我也，既無目的手段之分，卽宇宙與自我之名，亦可以不立：此卽人類之宇宙的精神生活也。到此境地，既齊人我，更誰愛憎？所謂真自由真獨立真愛真神，萬物皆備於我，然則吾人顧可不努力以求之耶？

總上所述，倭伊鏗之哲學，宇宙生命之哲學也，努力之哲學也；括其全體，概不脫「戰之彩色」；爲精神生活之獨立，而與感覺世界戰；爲精神生活之性格，而與自然世界戰；爲精神生活之世界的勢力，而與俗惡之文明戰，與現代法哲柏格森美哲詹姆士同爲生命派行爲派具體派之哲學。其眞理之進化，實在之進化，尤與柏詹同，其旨歸唯彼之哲學，與謂出於嶄新奇拔之創見，寧謂出於先賢思想之紹述。彼之根本思

想，發於柏拉圖之觀念論；其理性發展之方式，出於康德；其歷史之人生觀，出於亞里斯多德與黑智爾，尤多出於克洛哲與羣德倫布兒；其宗教的意味，則參以基督教之精神：由此咀嚼浸潤之，卽倭伊鏗哲學之所由成也。唯彼哲學之基礎，僅富歷史的知識，與彼一己之內的要求；而於專門哲學者之間，固無重大之權威。柏林大學教授，評彼爲說教者，非無由也。但彼之思想雖無科學的嚴密之價值，而關於人生觀之哲學中心問題，極爲精究；且本克洛塞康德之感化，闡明哲學與人格之關係，因以組成宗教哲學，一新今日基督教之精神，不可謂非彼一生之功績也。況乎物質萬能主義盛張之後，得彼精神生活論而存之，所以糾繩末俗，開拓新紀，其所賜，尤爲無量也耶？

藝術論

子午線可以決定眞理乎？川流可以劃分境界乎？此唯足以例知識與道德，而不足以語於藝術也。吾人之生活，不支配於知識與道德，卽不能不回翔於藝術之林；唯知識或道德與生活遇，則生活常陷於凝滯之象，藝術與生活遇，則生活常呈活潑與向

上之觀此愚不能不低徊顧盼於藝術之所以爲藝術也。

愚向喜讀柏格森創造進化論，尤愛讀生命與意識一節。（一）中有一段論藝術家最愜愚意者，其言曰：『人類普通之知覺之外，復備有審美的能力；吾人之眼不能有機的見生物體，只不過機械的見之而已。生命之意向——卽貫通生物種種之部分形體而結合之，且賦以意義之純一運動——決非吾人之眼所能映寫，然彼藝術家則常欲把捉如斯之意向。「藝術家由直覺之力，得破壞介於彼與彼之模型之間之障壁，由一種之感應得徹入對象之裏面而把捉其內部生命」。（二） 藝術家之審美的直覺，固不過與外物之知覺同，單以個個之現象爲其對象；然吾人卽不可與藝術進於同一方向而從事於以普遍的生命爲對象之研究——恰如自然科學總合外物之知覺，以個個之事實歸納於普遍之法則者然，使藝術的直覺而爲普遍化——耶?』（三）審此，則柏格森之直覺說可分作兩種解釋：一爲理智的或哲學的直覺（In-

（一）Bergson: Creative Evolution-Life and Consciousness. Tr. by Mitchell.

（二）...in placing himself within the object by a kind of sympathy, in breaking down, by an effort of intuition, the barrier that space puts up between him and his model.

（三）Creative Evolution p. 186.

tellectual or metaphysical intuition)，一為情緒的或藝術的直覺（Emotional or aesthetical intuition)。哲學的直覺，以個個之事物為對象，而基於概念；藝術的直覺，則基於情緒。然後者較前者更為原始的，更為本質的，我輩無論何人，在或程度，皆可為此種直覺之享樂者；故尤可知藝術的直覺，近於本能之作用；本能不表現於直接動作，而表現於情緒時，斯為藝術。此即柏格森藝術論之中心意義也。柏格森對於藝術之意見，尤表著於笑（一）之一書，請得而更論之。

藝術最重個性，柏格森至謂無個性則無藝術；以概念與記號，常易墮於常識，而去實在乃愈遠。然個性胡為而隣於實在耶？柏格森乃有次之答語曰：「藝術者，欲使吾人真摯視其作物而復能體認作者之努力者也。真摯中有感應性，吾人不能再度視如藝術家所已視之個性物，即能之亦未必全同。然藝術家若真視之之時，則彼為撤去中間之幕所費之努力，足以强吾人之倣仿；即彼之作品，足為吾人見習之模範也。此模範之效力如何，即為判定藝術品之真偽之衡鑑。「真」之自身，具有說服力或發

（1）Laughter. tr. by C. Breton and F. Rathwell.

心力，故使吾人得而認識之。」(二) 由此可知實在之真相爲個性的，所以把捉之而表現之者，乃藝術家最高之天職也。作品之真摯性愈深，則個性乃愈顯現，而感應力乃愈廣遠；換言之，藝術者非直接示表現之實在於他人，乃欲由其努力以刺戟他人而撤去通於實在之幕也。柏格森從本能說明藝術，從個性說明藝術，可謂透澈藝術之眞髓矣。關於藝術之見解，愚更服膺尼采之說，請以次明之。

尼采亦重視本能者也；彼以本能爲意識以上之事實，本能非人類之一能力，乃卽人類自身具有一種激越之創造性。藝術之極致爲創作者與賞鑑者之創造的生命之燃燒；藝術必於此時，乃可以刺戟生活，而自顯其功能。夫藝術與生活有至密之關係，不可以須臾離，若藝術與生活不生交涉，則如一敍情詩，省去性愛之暗示，僅尊重音韻與言語之類；故藝術從創作者之側見之，爲強烈生活之必然的表現，從鑑賞者之側見之爲「生活之刺戟與生命之高潮」之指導者。尼采尊重生活，至有藝術卽生活之語，此則尼采之浪漫的氣分所以獨濃也。故凡貽害惡於生活者，均不得謂之藝

(二) Laughter 見第三章第一節。此節論藝術頗詳，佔本書最重要之地位，可參看。

術，以藝術之天職，卽在拯救生活，扶植生活，使生活爲强化爲深化故也唯生活不可不力求自我表現，自我表現，實乃創造活動之根基。(一) 關於此點，愚尤取卡朋特 (Carpenter) 之說，請申論之。

卡朋特於其所著天使之翼 (二) 第九章生命之藝術一文內，闡明藝術之本質，至爲詳盡。大旨謂：方今人類，不能不改造於新藝術之地盤之上；文明期之藝術，須與現實生活相一致；一切社會上之問題，皆不可不本藝術之見解以解決之，而藝術之本質，則爲自我表現，此在原始的生活已然；愈近於表現，則生命之價値乃愈增——以生命卽爲一種自內部向外部之運動也——表現而誤，則自我之目的亦誤；如一己之思想情感，不能展抒，而徒爲受動之生活，則與奴隸何異？是不得謂之生，只可云存在。故表現者，生命之樞機也。吾人生活之滿足，卽此自我表現之背景；對於家庭生活之愛之發揮，對於創作之智與力之發揮，皆是也。創造自我於外界，而使與吾內部之

(一) 和辻哲郎所著尼采研究本論一第五章全章論生活與藝術之關係極詳。

(二) Angel's Wings. 愚身旁僅有三浦關造譯本，名人類改造與藝術，原名　能確憶。

世界相呼應，是非所謂生命之充實也耶？

爲自我表現之材料者，則環吾周身者皆是，卽不啻四圍之物，舉爲供吾人自身之表現之用，此則進於支配物質之時矣。吾人之勞動，非爲恐怖而勞動，乃爲愛而勞動，換言之，非由奴隸的強迫而勞動，乃爲由吾手所欲創造之真生活之興味而勞動；於是人類之生活，悉成一種之藝術，故藝術卽人類之自我表現也。夫旣由表現所成之製作品，則可脫去今日之奴隸的狀態，而入於自然的狀態，而藝術之人生於以成；故欲改造人生於藝術之地盤之上，非表現不爲功也。卡朋特生命藝術之說，略具於此。

統上數說觀之，可知藝術之本質者，自我表現也；自我表現者，生活也；生活者，個性也；「個性者，不斷之持續與創造也。」（二）柏格森闡明個性之本體爲實在之真相，然則藝術乃由其努力以刺戟他人，而撤去通於實在之幕之說，益可憬然悟矣。就此意義論之，藝術之高於知識與道德，不煩言而自辨；尼采推論藝術與生活之關係，至謂藝術與反生活的傾向之眞與善，全相背馳；更有「支配於真與善之藝術非真藝術」

（二）見 Creative Evolution 之 Individuality and Age 節與 Transformism 節

之語，是皆不可以不深長思也。關於此點，非片語可了，請更端論之。

藝術果爲爲藝術之藝術耶？爲功利之藝術耶？此點不能審辨，則一切千言萬語，都成廢詞。愚以爲欲答此問，宜先問藝術之主體何在。於是有兩極端派出焉：一主美，一主實用。主實用者以美爲善之附庸，或爲真之附庸，換言之，美爲道德或知識之副產物；主美者以美從善與真獨立，絕對不附屬於誰某。勒沁(Lessing)即其一人也。勒沁以爲藝術之目的，僅在美，并不含有他種目的，不似衣服爲需要而發明之者；需要一語，在藝術家視之，極無意義。勒沁主張藝術獨立，而以藝術之根本全在快感之增進，唯此快感僅限於鑑賞藝術之際所起之特殊快感，絕對不含有功利性；若以宗教、道德、政治之故而使用藝術，則藝術之真生命即喪失矣。勒沁此種論調，雖似偏於極端，然於發揮藝術之特殊性能，保持藝術之獨立價值，愚不能不服其卓見。其與此相反者，則爲藝術實用論。此派柏拉圖、斐希特(Fichte)輩實主之，主眼在美、善同體，謂美不以善爲的，則與人生無關；因推論直觀自我之本性雖在藝術，而其潛力實發自道德。又有一派，亦反對藝術獨立，亦主實用，而以藝術之潛力，全發自科學，如脫爾斯泰

(Tolstoi) 是。脫爾斯泰詛呪現代藝術之專尙美感，指爲藝術之墮落；謂真藝術必建設於真科學之上，(一) 則美又不得不以真爲指歸。愚對前者，以爲宜問美不以善爲的，美自身與人生是否有關係？直觀自我之本性，其潛力有無發自藝術者？有之，與發自道德者之比較若何？愚對後者，則欲問專尙美感，胡爲字之以墮落？美與真之關係又若何？今請依次論之。

美自身與人生果無關係耶？是不得不一檢美學史上重要之諸說。美學史中，共許爲卓見者，不得不推席勒 (Schiller) 之遊戲說。遊戲說謂人類生活力有剩餘時，卽溢而爲遊戲；此種遊戲與美實根本相通；故美也者，生之剩餘也。欲詳此說，不能不更舉例以明之。今請先說明席勒之本意。人類有肉的本能 (Sinnliche Trieb) 與形的本能(Formtrieb)二者，前者爲人類之生理的存在(肉體)，後者爲人類之絕對的存在(理性)；前者爲變化的，後者爲不變的；前者表現於吾人所謂生命，後者表現於吾人所謂形態。而此二者調和之處，則生第三本能，卽遊戲本能 (Spieltrieb) 是也。肉

(一) 見 Tolstoi 所著 What is Art? 第二十章結論。

體與理性，於茲乃合一，是謂生的形態（Lebende Gestalt），而此生的形態卽美也。故生命與形態有相卽不離之關係，有生命而無形態，有形態而無生命之事物，決不足以言美。吾人若僅追求形的本能，則限於形態；若僅追求肉的本能，則限於生命。必撤去此限，全遊於自由自在之天地，方爲人類本性之要求，此卽所謂遊戲本能也。遊戲本能之對境卽美，故人類之本性以求美爲至高之目的。（一）席勒形命相卽之說，本康德以來既已闡發之；茲特爲標出者，以遊戲一語，殊有玩索之價値。席勒之意，遊戲性畢竟爲精神之自由活動，而此自由卽人類本性之完成狀態，故遊戲卽含有與人生相接之重大意義；則遊戲之價値，可以想見。承席勒遊戲本能之說，而精神與席勒全反者，則有斯賓塞。斯賓塞以遊戲爲贅餘無用之活動（Superfluous and useless activity），爲從生活作用(Life serving function)離出之活動，而與美相接，卽遊戲與美感同爲贅餘無用之活動，與直接生活作用相隔離，此爲斯賓塞與席勒美之見解根本相異之處。席勒以美爲人類本然之要求，斯賓塞則視美與人生無甚關係；美至

（一）見 Uber die aesthetische Erziehung des menschen.

此與達爾文生存競爭暨斯賓塞生活作用之所謂生全爲絕緣，而不得不與實際的功利愈離愈遠也。

然謂美與人生全爲絕緣，固有可疑之數點：一，希倫（Yrjo Hirn）著藝術之起原，(一)推闡近代人類學研究之發達，足以證明野蠻民族之藝術主眼在實用而不在美；二，謂美與實用有不可離之關係，此無論希臘之柏拉圖，中國之孔子，暨其他大思想家，大抵同然，然此二者爲過去文藝美與功利相密接之重要事實；三，理想派美學之思想，爲古來重要之一暗示，而此思想固謂人類之本性不欲一切物與「生之要求」分離，蓋距生愈遠，則其價值愈低，因有最上善卽美，神卽美，真理卽美，科學卽美諸說，要不外夫美與實用密接者近是；四，認美中某部分係由生活作用成立之者，此如反對斯賓塞生活作用之基約（Guyau）之實感說。總上四說，無論在事實乃至理論，在古代乃至現代，皆認美與功利爲同一，或有同一之傾向，然則美與人生固不得謂全無關係矣。

(一) The Origins of Art.

法國李博（Ribot）著情緒心理學（一），中述美感之進化，凡分三段，可借以說明美與人生之關係。第一段為美感與實用之密着時代；第二段為兩者之半分離時代；第三段為兩者之全分離時代，此時代美自身完全獨立。吾人欲於第三段之後，再加第四段，即美感復歸實用之時代，蓋非此則不足以說明美之究竟也。夫世間一切物莫不有生命，無生命則舉皆廢墜，更遑論美？李博說明美感，曾舉附屬的實用（Auxiliary utility）與生之根本機能（Vital function）之二理由；但彼對前者則為明確之判斷，對後者則僅為曖昧之附加，所謂附屬的實用者，謂他處已有直接之實用目的，此不過補助之而已。如野蠻人舞蹈，不過多數相集為擊敵之操練，其合拍而舞者，乃從間接助此目的進展之意義而出者也。至於生之根本機能，則更付諸間接之間接，李博此種見解，實根本錯誤，所謂枝葉未有害，本實先撥。非置重附加之第二理由，換言之，非置重生之根本機能，再換言之，非置重美與實用之結合，未有不戾於美之進化者也。故美實為生之根本活力，蓋無往而不可見已。

（1）Psychology of the Emotions.

唯此處急宜申辯者，爲實用（功利）之意義。今請分第一義、第二義說明之；第二義之實用，異常淺薄，即上述主實用派之美善同體說或眞美一致說，如謂操練爲舞蹈之目的，標識爲雕刻之目的，乃至勸善懲惡爲詩歌之目的，此何等童騃可笑！若第一義之實用，則大反是。第一義之實用，乃以直接助生之增進爲其唯一之職能，故美之持續增進，即生之持續增進，換言之，快感之滿足，即生之滿足。今如以第二義之實用處理人生，則隨社會狀態之變化，而美漸晦其本質；因使人易走於無功利之極端思想，而美遂與生絕緣。唯美之思想，即代表此種過程也。實則美與生胡能兩不相涉？美無生命，即不啻菁華盡失，骷髏獨存；主美派之藝術家、哲學家，莫不以生命爲其哲學或藝術之神髓，如上舉尼采、柏格森、卡朋特，即其顯例也。故主美派之藝術，不能離生命而言藝術，正猶之主實用派之藝術，不能離第一義之實用而言藝術也。唯第一義之實用，少不加察，即墮而爲宗教問題之脫爾斯泰，社會問題之左拉，道德問題之易卜生與其他之理想與眞理，則非吾意所欲出也。是猶不免落於第二義之實用，而爲操練標識之變形，故藝術不幸而爲說教集，而爲社會學，而爲倫理學，而爲哲學，而附

屬於一切所謂道德與知識，則藝術之真生命已全喪失，而生之根本活力終無由表現：此不可不愼思而明辨之也。

由上所述，知美不以善爲目的，美自身與人生固有相卽不離之關係；此問題而能完全解答，則其他問題，皆不難迎刃解矣。今請爲第二問之討論，卽：直觀自我之本性，其潛力有無發自藝術者？有之，與發自道德者之比較若何？柏格森之直覺說，以藝術的直覺較哲學的直覺更爲原始的，更爲本質的，又謂藝術乃由其努力以刺戟他人而撤去通於實在之幕者；則可知直觀自我之本性，其潛力發自藝術者，當較其他道德或知識爲獨著。王爾德（Oscar Wilde）之藝術觀，以美爲人生最高之目標，所謂倫理，所謂道德，若取以與藝術相比較，則人生之地位與價值皆極低，其至低之處，至較美之色彩之感覺尤少個性發展上之意義。故道德爲現實的，爲規範的，藝術爲直覺的，爲浪漫的；道德重外的經驗，藝術重內的經驗；道德重羣體之認識，藝術重個體之認識；道德有凝滯阻礙的傾向，藝術有活潑滲透的傾向。（一）然則直觀自我之本

（一）參觀和辻哲郎所著尼采研究道德之批評節。

性，藝術與道德之比較若何，不待智者而自辨矣。

今請入於第三問之討論，即專尙美感之藝術，是否爲藝術之墮落？此不得不細按脫爾斯泰所論關於藝術諸要點。脫爾斯泰詛呪現代之藝術專尙美感，謂以美爲根柢之藝術，乃享樂本位之藝術；此種藝術僅供特權階級之賞玩，與一般民衆不生交涉。就此意義論之，脫爾斯泰指爲藝術之墮落，愚亦與同，惟愚所欲辯者，享樂本位之藝術，在藝術史上實據有至高之地位；藝術不以美爲根柢，不以享樂爲究竟，則何異人體精神全失，軀殼僅存？脫爾斯泰乃根本反對藝術以美爲基礎，謂以美爲基礎，其結果必至使人享受快感，斯即墮落之徵兆；則未免限於臆斷。夫快感爲人生一日不可缺乏之者；享受快感而至於墮落，則必爲盜賊姦淫等之快感；此種快感，雖曾發達於過去野蠻之時代，而已進化之道德，必禁斷之，以不特不能增進人生，且轉戕賊人生也。況夫良心呵責之餘，更有國法之刑罰，社會之制裁隨其後，則今日盜賊姦淫之快感，即預爲明日刑罰及制裁之苦感所打消矣。社會學者頡德(Kidd)謂現在服從將來爲文明進化之原理，故此種快感，當然無存在之價值，又焉能侵入藝術界之領域？

若藝術界之快感，則爲生之增進之目標；快感愈增，則生之增進愈速：享樂本位之藝術所以可貴者，卽本此見地而出之者也。

復次，爲第四問美與眞之關係若何？脫爾斯泰謂眞藝術必建設於眞科學之上，又謂眞科學亡，則藝術亦亡。科學與藝術是否有如斯密切之關係，尙待細論；今惟問脫爾斯泰之所謂眞科學，是否合於科學之定義？脫爾斯泰謂科學爲人類運命及幸福之敎師，如孔子、佛陀、蘇格拉底、基督、穆罕默德之科學皆是。以科學爲聖書之代名，則所以論科學者，皆不過宗敎之工具；世以脫爾斯泰原於科學的精神之缺乏，是豈不然？如藝術建設於此種科學之上，則藝術卽成上述第二義之實用藝術矣。科學所以供給吾人之知識，藝術所以表現吾人之情感；惟知識爲客觀的，藝術爲主觀的；知識爲普遍的，藝術爲個性的；知識爲抽象的，藝術爲具體的；知識爲思考的，藝術爲直覺的。馬勒特(Marett)曾於所著倫理上之起原與確實性(一)舉次之三點，說明直覺遠優於思考：一、感情足以動意志，此可由吾人之直接經驗明之；思考不然，思考徒使

(1) Origin and Validity in Ethics.

興味冷却，注意散亂，吾人之決心，由思考卽失其生氣，早隳其動作之資格，故感情較思考爲有效。二、抽象的證明之際所論述關於未來之推理，不足以生吾人之確信；吾人分析直接物之際，雖有論理的必然性之感情，然在推理時，卽論述由存在物至不存在物，由可知物至不可知物時，其可能的誤謬不能前知；故關於未來之推理的思考，足以消耗吾人向前推求之意志。三、吾人就感情而思考之，則感情之勢力劇減；卽由思考之「感情之意識」卽成概念之論理的關係之意識。此被思考所汚後之感情，僅餘一冷却之幻象；如此感情以思考之故而失感覺性之時，則行爲卽不能發生。若一旦直覺起於心中，則凡吾人所感，卽生氣勃勃而發爲動作。(一)由此可知直覺遠優於思考，換言之，藝術之效力遠優於知識之效力；是則藝術的真遠優於知識的真矣。藝術的真之解釋與評價雖由美學上之見地而異，(二)然藝術的真決非科學的真，換言之非客觀的真，乃一種之「真」之感情也。藝術內容之對於哲學的人生的意義之要求，皆一種之真之要求也。美由真之補助，而美之價值乃益增；故美的真

(一) Op. Cit, pp. 271—273.
(二) 有主模仿說者，有主感情移入說者，有主理想說者。

(Aesthetische Wahrheit)在藝術上有至高無上之位置也。

總上所述，主實用派藝術觀之根據薄弱，概可見矣。是故主實用而不以第一義之實用爲基礎，與唯美派不以生命爲精神，皆未足以語於眞正之藝術也。無生命之藝術，謂之僞藝術，謂之惡劣之藝術；由是論之，藝術爲爲藝術之藝術耶？爲功利之藝術耶？此不難按生命一義以爲評價之地矣。

現代之藝術，卽生命之藝術之結晶也。愚前旣舉卡朋特氏之說矣；卡朋特以生命之藝術，其特質在自我表現，以發展個性，而營情意之生活，以改造方今之人類。其天使之翼一書第一章，卽敍述瓦格訥(Wagner)、密勒特(Millet)、華特曼(Whitman)三氏之藝術，以明現代藝術之趨向，而促人類生活之開展。瓦格訥之音樂，密勒特之美術，華特曼之文學，雖表現之方法不同，而其歸着之點則一，皆於形成現代藝術之特色有至深之關係者也。當於敍述特色時一一論列之。

藝術無論在何時代，皆有一種特異之色彩；此按之歷史而知之矣。藝術之色彩，轉瞬卽爲一時代人民生活之色彩。拉士金(Ruskin)謂英國當時道德狀態之下降，實

由於藝術之惡劣，故當先於技術及工作之上求真理與誠實；又謂觀純粹之美術，與發生精神之力、及健康、喜悅，有至大之關係，故一時代之精神，全視藝術之精神以爲衡。希臘之藝術尙美；中世之藝術重靈輕肉；文藝復興時代之藝術靈肉調和；十六七世紀之交，則更於靈肉調和之上，建以「勢力」之理想：是皆與一時代國民之生活有至深之關係。卡朋特謂改造人類當發端於藝術，良有由然。現代藝術之特色，首可指述者爲「變動」之狀態，與希臘哲學者赫拉克里脫士（Herakleitos）所詔示萬物流轉之思想相呼應。臨流濯足，急抽出而復入之，則其水已非前水；變動之速，有爲吾人腦中所不能計慮者。所謂變動，匪但不停滯，且伏不安；今日不滿足於昨日之狀態，明日復不滿足於今日之狀態；於是奇想百出，花樣翻新，凡目見耳聞心領神會之處，雖其影微而迹絕，然皆務求表現之於藝術：此今日藝術家所競相努力者也。藝術之狀態既時時變動，故欲定美學上之標準，以下種種藝術之判斷，戛乎其難！此所以今日之藝術批評界陷於極混亂之狀態者也。

其次爲綜合藝術。前此所稱繪畫、雕刻、詩歌、音樂等，均各守固有之領分，不相侵越；

至於現代，則皆有綜合之傾向。如言語之詩與以形與色描於平面之繪畫相一致；又如言語與音樂之力相一致：皆其顯例也。其尤著者，爲瓦格訥之樂劇（Mugic drama）。瓦格訥之樂劇，與前此之歌劇（Opera）異；其樂劇非僅指音樂，乃含有詩歌、繪畫、舞蹈諸要素者也。瓦格訥自身曾有一語，明白表示其態度，即謂聚俳優之美、雕刻之美、建築之美暨其他一切藝術之長所，而與以新興味，乃彼自身之目的。然則藝術藉綜合之力以發揮調和之美，不得不嘆爲瓦格訥之創見。而勒沁不以爲然。昔人有以詩爲有聲之畫，以繪畫、雕刻——造形美術——爲無聲之詩者，而勒沁則力反對之，以爲詩有詩之領分，繪畫、雕刻有繪畫、雕刻之領分，不可互犯。此論本極明確，夫安能起而難之？而無如與現代之藝術相齟齬，故以百數十年前之議論，繩今日之藝術，似有未安。今日之抒情詩多帶有音樂之色彩，音樂復帶有繪畫之色彩，而繪畫亦有時以音樂之色調出之者。滲透融合，各種藝術之境界泯然，此不得不指爲現代藝術之一特色。雖在今日尙未確立，然不得不認綜合藝術爲藝術過程之一段階。今觀華士特拉（Whistler）之繪畫，或印象派之繪畫，或聆近頃法德之音樂，則與前此之繪畫之

音樂大異其趣；前此者固不必具有綜合之美也。雖綜合之中，不必悉相融洽，然固常能表現衆美以形成一種特殊之藝術也。

其次爲自然之崇拜。藝術重自然，此自昔已然也。惟昔之藝術家，每就自然之表形引出其中之雄大優美，而發爲詩畫雕刻；今之藝術家不然，必就自然之閫奧，把捉吾人一種不可思議之情緒或氣分，因以表現之於藝術。蓋視自然如生物，自然所赴之處，必有一種精魂與偕；自然之魂與吾人之魂相交通，以表著一種微妙之美：斯爲藝術之最上乘。法國羅丹 (Rodin) 者，今日雕刻界中之聖也，與小說界中之脫爾斯泰，戲曲界中之易卜生，詩歌界中之華特曼，音樂界中之瓦格訥，同爲貢獻一種新精神與新形式於藝術界之健者。羅丹之藝術，以自然爲唯一之師，以「性格」之表現爲其雕刻之特采；蓋欲建「美」於「真」之內，而使其雕刻悉爲生命化也。故盡力探索未知之境，以直抉自然之真髓；人以靈的寫實主義顏其雕刻，良有由然。近世風景畫亦多從自然崇拜之精神而出，由風景畫發達之結果，而印象派 (Impressionist) 風之繪畫乃日多。此亦現代藝術界中一顯著之特色也。

復次爲人類之敬愛。前此藝術界之描寫人類，爲上聖，爲賢者，爲美人，爲名士；現代不然，凡人類殘缺不完之人，盡情描寫。蓋人類本多缺陷，本多弱點，自爲精神上或肉體上之病者以上，必盡力表出之，以喚起人類之同情：此亦現代藝術最著之特色也。此種藝術，受俄羅斯文學之影響極大；其尤有力者，爲俄羅斯之小說，感化且及於全球。夫任何卑下之人，有神聖之點存焉；任何穢臭之地，有清潔之點存焉。神(Divine)寓人叢(Human)之發見，實今日藝術家之偉績也。近世民衆藝術（一）勞動藝術（二）之勃起，雖原於近代人社會的意識之發達，實亦未始不自人類敬愛之精神而出者也。關於民衆藝術勞動藝術之本質與評價，當別爲文論之。

現代藝術之精神，一言蔽之，自我表現之精神也。密勒特謂一切之物，得必然之時與地而表現之，卽謂之美。現代藝術家之作品，大都自自我表現之動機出發，以形成千差萬別之藝術，卽不啻爲千差萬別之形式之生命喚起者；藝術家之職責，不誠大

（一）民衆藝術主唱者爲羅蘭(Pomain Rolland)

（二）勞動藝術克魯泡特金(Kropotkin)提倡最力。

哉！基約謂「更生」爲藝術家之理想；吾人固貴生生，尤貴更生；更生爲生之因，生生乃生之果。藝術貯有生之最大量，一面準備生生之資料之流入，一面復準備更生之資料之輸出；然則藝術之爲物，殆與生命有息息相通之關係，夫豈反生活之知識與道德所可同日語耶？

宗教論

時賢論宗教者夥矣。愚於宗教，久欲撰一長文，著愚個人所見，與時論之離合，而卒以病患遲遲未果；今茲之作，亦僅能就感想所及，聊發其凡而已。

愚於自來論宗教者，最服膺詩來爾馬哈(Schleiermacher)氏之說。詩來爾馬哈之言曰：「宗教者，感情之事，非理知之事，亦非意志之事也。宗教實發於人之感情，而直觀與感情爲合一，由感情而得確認神之存在，即由直觀而得直接感知神性；故宗教恃敬虔，即恃依存之感情；此點殆與以把捉全體爲目的之藝術相若。」愚紬繹此段意義，深服詩來爾馬哈之卓見。彼所謂依存之感情，非無力之感情，乃精神向上，生命

擴張之愉樂感情也。委小己於宇宙，以圍爲一體，藉無限以補足吾人之有限，使吾人感知大我之中見小我，小我之中伏大我，而闡揚精神生活之極致，是豈康德之倫理的宗教觀與黑格爾之論理的宗教觀所能同日而語耶？

詩來爾馬哈又謂宗教的感能之根源爲直觀能力，因分直觀能力爲三方向：一，自己觀察；二，世界觀察；三，藝術感能。古代東洋之神祕思想，由自己觀察之道以成宗教者也，因而暗示非希特之自我哲學；埃及之宗教，由世界觀察之道以進者也，因而暗示謝林(Schelling)之自然哲學；藝術感能，雖不存乎例，然開今日浪漫派之先河者，捨是又將誰屬？宗教與藝術，實互爲膩友；唯兩者尙未底於完全結合之境。宗教之根源之自己觀察與世界觀察，既爲啓蒙思想所蹂躪，則今後藝術之女神當可於宗教界中闢一新境地也無疑。審詩來爾馬哈此段之旨，宗教之發榮滋長，悉視藝術以爲準繩，蓋藝術之直觀能力，實凌駕其餘；由藝術而成之宗教的直觀，實爲宗教之最上乘；此自非躬親體認之人，莫得而致者也。

從感情說以建立其宗教哲學，此自不能不服詩來爾馬哈之迥識；惟推論宗教之

本質，從內經驗以立言，則無間於倭伊鏗之精神生活論，與詹姆士之根本經驗說，皆具同一之眼光。倭伊鏗之精神生活，非單指個人之心理的精神生活，乃超越個性與自然之機械的過程之深遠廣大之生活也。故極力主張精神生活之獨立，與詩來爾馬哈主張宗教有自身之範圍者，實無大異。惟愚嫌其着眼於人類之全歷史上之過程，似不如詩來爾馬哈着眼於人類之感情之鞭辟入裏。詹姆士之根本經驗，乃從意識之心理的研究，認爲較潛在意識（現在意識）有更廣遠之範圍，進而肯定特殊性質之宗教的經驗之存在。謂吾人之有限心，與超人的叡智，得相互而意識之。是雖視精神生活爲「形而上學的怪物」者如詹姆士，仍不得不視絕對者之要求爲人心本然之要求。惟詹姆士主張「有限神」說，謂神雖存在，而其能力與智慧實有限，於是視神爲由經驗的事實所推論之一種便宜的假設；是則詹姆士所想像之神，不過一幻覺的「便宜神」而已。是猶不免予絕對者以或種之制限；又烏足以語澈底之內的經驗耶？

由是推論，宗教之由概念的、歷史的、乃至社會的見地以建設之者，其究不如由心

理的見地以建設之有力，此詩來爾馬哈之感情說所爲關宗教之一新紀元也。宗教乞靈於直觀，而直觀又豈能外於藝術？此詩來爾馬哈所以特重藝術也。尼采柏格森皆以藝術之眼光批評宗教，當非無故。吾人賞鑑藝術之時，吾人之心魂全沒入於藝術之對象中；迨浪漫之極，悅樂之極，乃不覺生一種凄涼之感。此凄涼之感，乃一種敬虔之精神之表現，是卽詩來爾馬哈所謂依存之感情也。吾人不達到依存之感情，不足以語安心立命；所謂依存，卽吾小己與宇宙相擁抱共呼吸之精神生活；質言之，化有限爲無限，此乃宗教最高之功用。故宗敎必伴以藝術之精神；前之以宗教爲藝術之基本者，今可知藝術實爲宗敎之基本矣。

近頃有對於宗教問題，由贊否各異，成對峙之形勢者。愚以爲「宗教」一詞，實含歧義；歧義辨則紛議息。今請借尼采所論對於神之信仰之二傾向，以爲詮釋。（一）由對於人類精神向上生命充實之感謝之情而造有神；（二）由對於自己異常興奮之恐怖之情而造有神。前者神爲生命擴張之象徵，神活動於吾小己之中，凡吾小己强烈之瞬間，卽與神交通合一，故極度肯定自我之生活。後者神立於吾人之上，具有絕對

支配吾人之力，苟吾小己之本能煥發，則恐怖即件之以生，故不得不乞靈於神，而極度否定自我之生活。愚以爲此二傾向，卽隱爲宗教兩種之意義；時論對於宗教有所贊否，當指第二義者，而非指第一義。第一義之宗教，乃人心本然之要求，所以促人性與神性之調和融合者；倭伊鏗解釋人格，謂精神的個性卽人格的表徵。所謂精神的個性者，乃全體之生活（普遍的精神生活）集中於特殊之一焦點（個人），令發展之於特殊之方向者也。此精神的個性，質言之，卽分有宇宙的精神生活，分有精神生活所蘊之自由之個性也。我輩自賦人形以上，卽秉有此精神的個性，夫豈由時論之贊否所得出入耶？猶之尼采所稱我輩生而爲宇宙之一藝術品，藝術重自我表現，則凡足以資自我表現者，皆不得謂非分有宇宙之藝術之一部；而自我表現乃人性中最眞摯最迫切之要求，亦萬彙中最眞摯最迫切之要求，其非時論之贊否所能出入，正與第一義之宗教同也。若第二義之宗教則反是。請就贊成宗教方面言之，復分二種：其一對於宗教之解釋雖不同，然大都以爲應備三事：一宗主，其宗主爲有人格者；二信仰；三儀式；吾人皆爲有罪者，或爲有限者，須信奉所主以求懺衲，方能超度以達

彼岸。如日人加藤玄智所列準倫理的宗教派之猶太教、婆羅門教、印度教、回回教、波斯教、耆那教等；及純倫理宗教派之基督教、佛教等皆是。其二，不具宗教儀式，而人亦信仰之如宗主者。此種信仰心理，非以有罪對無罪，以有限對無限，不過爲學術上之信奉而已。如國人最少部分所倡之孔教，及羅素所舉之馬克思教等皆是。凡茲二者。其信仰之心理雖不同，而信仰之熱忱實未有異。信仰之極，卽伏排斥他教之惡心理，歐洲中世紀所以演數百年之宗教慘劇者，何莫非由是耶？惟反對宗教者，却不以是爲宗教病，而所以深慮人心之陷溺者，轉别有在。蓋嫌第一種之信仰則失之渺茫，不能求諸現實；第二種之信仰，則失之盲從，不免蔽吾新知；此亦未始非持之有故也。

反對宗教者所持最有力之理由，以爲宗教多尙瞽說，豈若科學可以得最後之證明，而由不可知以進於可知。此種持論，自屬我輩應珍重玩味之者。愚常讀羅素哲學上科學的研究法一書，其中有云：「今日尙非對於全宇宙立一組織的學說之時期；今日哲學之權能尙小，我輩但宜努力發見個個新事實，不必過重哲學。」愚以爲對於宗教，亦應持此種態度；徒崇信他力而萎縮己力，科學家之責言不能不任受也。惟

科學家以過度懷疑之精神，遂逕否認宗教，謂最後可由不可知以進於可知，則未免太早計。十九世紀科學萬能之傾向，不可謂非臻其極度者，然其結果卒招許多之反感。劈頭一語，卽謂科學不能予吾人以「宇宙之第一義」(The first canse)。此固求之宗教，亦難得確實之解答；然科學所知之範圍，未免太狹，更何能了此？於是科學破產 (Bankruptcy of science) 之聲浪，日高一日。德國生理學者勒依猛 (Reymond) 至提出認識之界限世界之七不思議一論文，謂運動之起源、生命之原因、感覺與意識之發生、物質與力之本質諸根本問題，皆爲自然科學所不能染指。法國數學物理學者斑埃卡勒 (Poincare) 曾著科學與臆說及科學之價値等書，謂科學畢竟不能予吾人以眞理，不過示吾人動作之法則而已。科學經此一番打擊，始發見自身之範圍太小，於是與宗教由反目而漸進於調和。斯賓塞深察兩者之過程之不完全，卒不免出於衝突，因爲緩衝之論調曰：「宗教與科學，自認識可能之界限決定以上，則兩者衝突之原因漸滅。科學則充分確信自己之說明爲至近的、相對的；宗教則充分確信所考察之不可思議爲究竟的絕對的；於是兩者永遠之平和可達。」(二) 惟最近自

然科學所費去實驗與觀察之力極巨而精微復精微，玄奧復玄奧，至竭科學任有儘有之能事，而所探究之結果，仍不足予吾人以知識上之滿足；於是乃不得不取形而上學的方向以進，甚且持宗教家的態度以出。如最近歐洲科學社會中精神探究（Psychical research）之風，極爲流行。凡千里眼（Clairvoyance; Second Sight,）、自動論（Automatism）、幻術（Thaümaturgy）、狩靈術（Ghosthunting）、心心相授術（Telepathy）、降神術（Spiritualism）等，爲前此科學所不能解釋者，今皆欲取決於科學；因有謂吾人五感以外，實有他種感覺之存在，須急探求，以補吾人自來觀察實驗之不足者；而「下意識」（Subconsciousness）之研究，遂爲一般研究精神分析者所重視。他如意國法醫學者羅姆布洛索（Lombroso）、法國天文學者弗拉姆瑪利安（Flammarion）、英國化學者洛克斯（Crookes）等，莫不以精神方面之研究爲其科學研究

（1）"Gradually as the limits of possible cognition are established, The causes of conflict will diminish. And a parmanent peace will be reached, when science becomes fully convinced that its explanations are broximate and relative, what religion becomes fully convinced that the mystery it contemplatess is ultimate and absolute."

有力之佐證。至是則前此宗教上所稱奇績、復活等，舉欲付之科學上積極之解釋，而科學與宗教乃愈即而愈近。因有主張科學與宗教爲同一者；如著名物理學者英國洛治(Lodge)著人與宇宙一書，其四七頁中，且有「真的宗教之範圍與完全的科學之範圍相一致」(一)之語。於是科學與宗教，始而反目，繼而調和，終而一致。今後兩者之關係，雖未可預測，然科學家常欲以科學所得，盡取宗教而代之，愚以爲此種態度亦未必盡合；若固持所見，徒欲執一以概其餘，則中於赫克爾(Haeckel)一元哲學之弊，亦終於爲「十九世紀之一幼兒」(二)而已。

科學者，理知之事也；宗教者，感情之事也。科學所注重在客觀，宗教所注重在主觀，其歸結皆爲宇宙與人生之探究，以求最後之解決，固皆未可偏非也。若第一義之宗教，則盡人從同，吾人不能外宗教以生活，猶之不能外衣帛菽粟以圖存。夫道德固爲

(一) "The region of true Religion on the region of a completer science are one."

(二) 赫克爾於所著宇宙之謎一書之序文中，嘗自稱爲「十九世紀之幼兒」(Ein kind des neuenze hnten Yahrhunderts)，時人多藉此語譏彈之，謂非二十世紀之人物，以其囿於物活論也。

人人應備之科，而道德爲現實的，爲規範的，所重在外的經驗，豈能與綦重內的經驗之宗教比倫則人人應努力闡揚宗教之美質，以完成小我，亦寧待辯？惟宗教不以藝術爲基本，則仍是向皮面上討生活，終亦不免落於第二義之宗教。宗教既不基於藝術，烏從而得精神向上生命擴張之愉樂感情？既無精神向上生命擴張之愉樂感情，則吾人之生活祇是否定自我之生活，抑何自我表現之足云？此愚不能不低徊審顧於詩來爾馬哈也。若夫倡理性宗教說如託爾斯泰，滿載虛僞之空氣，徒損宗教之真値，則愚所未敢曲和者已。

本能論

最近關於本能之論文，散見於雜誌報章者，不一而足；其論鋒之所嚮，大抵爲本能之存廢問題，而非本能之內容問題也。吾友郭任遠君卽爲熱烈的主張廢棄本能之一人；自其說倡於美，而贊否兩派之鬬爭，乃日趨劇烈，本誌亦嘗有辯論本能之文字，此其故何耶？誠以本能所關於心理學者至大，質言之，所關於人類者至大也。余媿於

心理學無所深究，然關於本能之種種學說，固夙喜論列；今願一究本能之存廢問題，再及其內容問題。

欲涉論本能存廢問題，余以爲有宜提前解決之三點：一，關於生理學者。論者謂本能乃基於感受一定刺戟之感覺性神經原與對此刺戟而生一定反應之運動性神經原之間所生之遺傳的聯絡或先天的聯絡，由此聯絡，而本能之作用以顯；唯此聯絡，不過是一種假說，究竟本能是如何一種狀態，吾人何從得知，況生理學在科學中尚居極低之位置，吾人更何從以生理學未解決之問題先求解決於心理學？故此時提出本能存廢問題，似難免躐等之誚。二，關於遺傳學者。欲討論本能之存廢，不能不追溯本能之起源，欲追溯本能之起源，不能不於習得性遺傳與否，有所考察；然習得性究竟遺傳與否，乃遺傳學者所最感受苦悶之難題，至今存而未決者也。其中派別雖多，而各挾其證據以相非，吾人固未易作左右袒，然則遺傳學者所未解決之問題，心理學者遽欲取而代之，寧非太早計？三，關於發生學者。發生學之成立，亦爲最近之事。研究之者尚以法律、習慣、道德等種種關係，不能如量直接考察人類發生之經過，

而不能不借助於其他脊椎動物如蛙鷄之屬以類推之；卽脊椎動物亦有不能直接考察之部分，又不能不借助於更下等之動物如海膽及馬之蛔蟲等以類推之。故邇時比較發生學極爲發達。本能發現之問題，所關於發生學者至大；今發生學自身許多問題尙懸而未決，何可遽議本能之存廢？故余以爲上述三者，皆時時與本能存廢問題發生密切交涉，若此而不顧，遽執一解以啓爭議，皆紛而無當者也。

郭君廢棄本能之論文，吾友嚴旣澄君曾爲文非難之，固自有其一往之見解。唯嚴君之駁論，尙是一種頭痛醫頭脚痛醫脚之方法。不足以服郭君。竊以爲處今日科學之地位，其保存本能論者與廢棄本能論者，實陷於同一之幼稚；而敢於力持保存之說或力持廢棄之說者，亦實具有同一之勇氣。若欲借證於事實，則無論事實未可一時供獻，卽事實已被吾人搜集，而雙方所搜集之者或祇足以相抵消而未足以相發明。吾友吳致覺君著教育心理學謂本能在大腦中究爲何物雖不得知，然吾人可名之爲X，而此X則一定存在。吳君肯定此X，郭君則否認之。(一) 誰是誰非，兩不能取

(一)姑假定之耳；實則吳君所是認之本能與郭君所否認之本能，並非一物。

證於現代之生理學；是則兩家主張之不同，亦祇信仰的心願之不同而已耳，而所謂是非曲直固未易論定也。嚴君駁郭君反動的單位說，謂反動的單位至少須承認有多少神經模型包含於其中，郭君則謂反動的單位，並不含有複雜的神經模型；嚴君肯定此神經模型，郭君則蘄與之，誰是誰非，亦非現代生理學所能定此讞也。即就神經與動作而論，謂神經與動作無關耶？則神經固專為應付環境而設；謂神經與動作有關耶？則無神經之動物，亦知就適避不適以應付環境，如草履蟲(Paramicium)及阿米巴(Amœba)等固無神經一類器官，然亦知避明就暗。豈惟動物，即植物亦何莫不然，含羞草、捕蠅草固無神經器官而知應付環境者也；向日葵之朝東而夕西，酸漿草(The wood-sorrel)之晝開而暮合，亦未嘗借助於神經器官。故生理學上之問題，生理學自身常不能解決，不能不借助他科以相印證。而本能根據於生理學者宜至若何程度，固至今尚為一種未解決之懸案也。

極端行為派心理學者（一）以為本能祇不過是後天習得的趨向，並非先天的或

（一）凡主張廢棄本能而否認遺傳者，吾即以此名名之。

遺傳的。關於此點，嚴君在非本能論之批評中已詳論之，余茲不贅。余所欲問者：第一，遺傳的概念，是否可以完全廢棄？第二，習得性遺傳之有無，是否與本能存廢問題，有密切之交涉？彼謂學得的動作與不學而能的動作之分別，足以阻礙用實驗室的方法；然二者之分別，在事實上固未可免，則烏能以用實驗方法之故，而抹殺此種分別。人生而知求食，而知啼泣，固不能謂爲非不學而能也，試問不論以遺傳，其將何說以解之？普通稱本能爲動物遠祖之習得性，然此乃根據「習得性可以遺傳」之假定而來者，今假定習得性不可以遺傳，而本能能廢棄與否，仍是一問題。拉馬克(Lamarck)、達爾文、斯賓塞爾、柯普(Cope)、赫克爾(Haeckel)、奧司斑(Osborn)等主習得性遺傳說，而奈格里(Nägeli)、伊瓦特(Ewart)、外司曼(Weismann)、藍克司泰(Lankester)、德弗立士(de Vries)、唐凱司德(Doncaster)等則否認之，至今成爲遺傳學上之懸案；遺傳學上未解決之問題，心理學何從而解決之？今退一步言，遺傳學上之問題已解決矣，而心理學上之問題，即隨而解決與否，固猶未定也。外司曼雖主習得性不遺傳，而於討論本能時，固未敢作反對遺傳之論調。原本能之起源，約可括爲二說：一習

慣遺傳說，二胚質連續說。前者以本能乃習慣之遺傳，凡祖先反復所得之習慣，皆可以傳之子孫，爲種族全體之所有。後者以本能歸之於胚質之偶然變化；謂兩親之特質，雖可傳之子孫，但非某個體所生之變化卽逕直傳之子孫也，乃由世代交換之際，必生幾許之變化，而本能者由變化中之有機體，以順應外界之故，選擇最適當之運動而固定之所由以生者也。二說雖見地各殊，而是認遺傳則一，但第二說卽外司曼所主張。可知無論何種動作，在其動作未完全消滅之時，均不能禁其含有遺傳之意味。如吸乳之動作，在吸乳未完全廢止之時，均不能謂非由遺傳而致。由是以談，本能之爲物，是否全出於後天的習得，而與遺傳學不生何種交涉，似非簡單之篇章所能竟其說也。

極端行爲派心理學攻擊本能所據以爲最有力之理由者，卽爲數千年前祖先遺傳之本能，決不能適應今日之新環境。此則有兩種說法，足以破吾人之疑竇者：一，本能與應付環境之智慧，究竟有別。今日重視本能之心理學者，對於許多應付環境之智慧，亦濫予以本能之名，雖不無過失；而廢棄本能之心理學者，竟誤認本能爲應付

環境之智慧，因而逞其攻擊之詞鋒，則其失正等。此意嚴君已振振有辭，可毋須贅述。二，本能之發現是否與發生學發生關係？而發現之步驟，是否隱依發生學上之程序？又今日之發生學，是否即足資本能發現之考鏡？似均爲亟須討究之問題。據一般考察，本能之發現，有三種特質：一，本能之定期性，二，本能之一時性，三，本能之早期特化性。本能之定期性，謂本能之發現，有一定時期；與生俱生者爲同生本能，達一定之時期而始生者爲遲發本能。如動物之生殖、移住、冬眠等，生後經過一定時期或一年內一定季節始發現是也。人類之本能，多屬遲發，同生本能，不過二三種而已，如食物攝取及不快時之啼泣是；其他本能則依神經系統成熟之度而次第發現。此爲本能之定期性。本能之一時性者，謂當本能之發動期，如缺適當之刺激，則本能再不能發現。如雛鷄生後四日內，即發現追隨親鷄之本能，倘過此時期，則此本能即消失。故孵化後即蔽其目，則經過四日後，雖見他鷄亦不追隨，轉如野飼之鳥類逃而隱於僻處。小孩吸乳之本能亦然。此爲本能之一時性。本能之早期特化性者，本能當發動之時期，驟遇一種刺激，即便發現，在此刺激與本能之間，發生一種密切關係，而對他種刺激

則不爾。如雛鷄當追隨本能甫發現之時，不遇親鷄而遇人或犬，則雛鷄便隨人或犬之後而追躡。此爲本能之早期特化性。原此三者，雖各有其因緣與程序，但是否隱與發生學相爲因果，似不能不認爲討究本能問題之一絕大關鍵。郭君心理學重實驗，亦重在建設實驗的發生心理學；因爲不從發生不易求「行爲」之明白解釋，然不從發生亦不易求「本能」之明白解釋；故發生學不決，徒聚訟於本能之存廢，皆紛而無當者也。發生學上之事實之難於考察，數十百倍於解剖學上之事實，以其變化無端，取證不易耳。人之卵實與鷄之卵魚之卵蠶之卵乃至貓犬之卵牛馬之卵未有以異也。卵之大雖亦有如鷄卵之大者，然大率較小。人類卵之直徑，不過爲一分之十五分之一。但卵雖少有殊異，而初期發生之程序，究不甚相遠。自人類以至獸類鳥類，在發生之途中，莫不於頸之兩側，生一度之鰓孔，壹如魚類藉鰓孔呼吸水者然；唯此鰓孔旋發生卽消去。人類胎兒之鰓孔，與鮫類相似，如以之入水，直可自由呼吸，壹如魚類。據發生學者之考察，脊椎動物之胎兒，如在發生中，將一月左右之人類胎兒，與魚、蠑螈、龜、鷄、豚、牛、兔之胎兒並列，幾無人能辨其誰爲人類，誰爲異類；但發生漸進，則異點

漸增，而爲樹枝狀之分化。人類與牛與鷄，不必有數對之鰓孔也，而同具有左右之動脈焉；發生再進，人類與牛，不必有右方之大動脈也，而同具有五指焉；發生更進，牛則僅中指與藥指特別發達，而人則五指並具。發生界之變化恢奇若此，則發生中所表現之性質，孰爲先天，孰爲後得，夫誰得而獨斷；而所謂數千年前祖先遺傳之本能，或者因發生而變遷以適應新環境，又誰得而否決。故論本能之發現，甚且及於本能之存廢，似不能不先於發生學有所考察。唯發生學在今日之科學界中，尙地位極淺，今方在新事實搜集中，固未易憑此以定他科之得失也。

由是以談，本能存廢問題之解決，似尙非可能之時期。徒據一局部之實驗或短期間之實驗，似未易全案推翻。今更作一種歷史上之觀察，先爲事實之探討，然後徐申余說。

關於本能之探討，可括爲數派論之：一神學論派，二唯物論派，三進化論派。神學論派又可析而爲二：一神學說，二形而上學說。本能之神學的概念原由笛卡兒所誘導而出，即謂本能的能力，乃直接由神所賦與者也。賴馬爾士(Reimarus)以本能爲神

之存在之一顯證；謂由動物之機巧性，可以知神在動物世界中所施之特殊恩惠。又如布勒姆(Brehm)以二元論的形式推究本能；謂動物有本能而無推理力，人有推理力而無本能；故對於自身之目的而講求順應手段者，厥爲推理的生物，在現世即爲人類。動物而能了解知的行動，則必有神扶持其間，動物恃神，猶人類恃自身之理性也。此爲神學說之主張。與神學說相髣髴者，爲形而上學說。此說以本能爲一種特別作用，與普通之精神作用異。其與前說不同之處：前說以特別作用爲神所賦與，此則視爲一種自然力。如論人類與動物，彼以人類由一種靈妙不可思議之靈魂維持自體，動物則由自然之機械的作用維持之，凡保存種族，繁殖子孫，均恃此作用爲之屛障，此作用即所謂本能也。本能屬之於動物，悟性與理性則屬之於人類，二者有不可踰越之鴻溝。謝林(Schelling)、史柏特(Schubert)、卡爾士(Carus)輩之說，大率類此。此爲形而上學說之主張。二者雖主張各有不同，而以本能歸之於動物則一，是爲神學論派。此派思想，至今日已成爲過去之遺物，不足深論。再進觀唯物論派與進化論派之思想。唯物論派胚胎於十八世紀極端唯物論之思想，對於一切精神作用，

認爲槪由物質之種種關係而來，決非出於靈妙不可思議之作用；故所謂本能，不過爲個體習得的經驗及反省之結果，決非先天遺傳之物。倍因(Bain)謂遺傳不過屬之反射作用之單純運動；(一)瓦勒士(Wallace)對於反射作用一辭，雖不如倍因氏之所稱引，而對於本能舊觀念之反對則與倍因一致。彼以爲嬰孩雖不學而知求乳，然固與呼吸及筋肉運動同一不能稱爲本能，蓋皆屬於體制之單純作用也。(二)此外如弗格特(Vogt)、畢羲訥爾(Büchner)等，殆莫不以唯物論之見地駁擊神學論派的舊說。畢羲訥爾且謂本能之爲物，卽係由反省、選擇、經驗、教訓、通信、與夫實行、模擬及感覺得良好發達而來者，或由習慣、組織、及反射行動而產生者。其對於本能舊觀念之非議，不遺餘力。是爲唯物論派。此派思想，亦爲多數學者所否認，於是進化論派又代之以興。進化論派又可析而爲三：一習得先天併行說，二習得性能說，三先天說。習得先天併行說，達爾文實主之。達爾文謂本能雖基於神經系統之遺傳的組織，

(一) 見所著 The Emotions and the Will, p. 53

(二) Contributions to the Theory of Natural Selection, p. 206

而本能之概念，實與神學說以人類與動物相隔離者有異，且反以本能爲人類與動物結合之連鎖。動物固支配於本能，人類亦不過於本能以外，別謀悟性之發達，而人類精神之根柢，固潛植於本能，在衝動與欲情中而發現之，情緒中之表情，即伏有本能之根柢者也。又所謂本能之適應性，亦與形而上學說之主張有別，蓋從淘汰說以入，則盡去形上之弊矣。達爾文因舉二條件以釋本能：一，本能由變化及自然淘汰之法則而生，與理解力無何等關係；二，根據遺傳律，以先天獲得之特性爲遺傳的理解力。由達氏二條件觀之，自然淘汰，較感受性遺傳爲重要。達爾文曾羅列許多自然淘汰之例證，以明示其主張。羅馬奈士(Romanes) 有第一本能與第二本能(一)之區分，意與達爾文正相近。但達爾文對於二者雖意存軒輕，而認爲皆不可廢，故主習得先天併行說。至習得性能說，主之者爲拉馬克。拉馬克以爲本能乃由當初以最大意志強行諸種動作之結果，因强行諸種動作而成習慣，後遂爲機械的湧出。例如演奏鋼琴，由習熟之結果，遂能自由拍奏而不亂。此派思想，與達爾文稍有不同之處，達爾

(一) Primary and secondary instinct

文所提出之二條件中，重自然淘汰，而此派則重個體經驗之遺傳。赫克爾之說卽足以代表之。赫克爾以爲動物之新適應，雖表現而爲生得的本能，然固由其祖先以强行諸種動作而獲得之者也。動物之馴致，即由遺傳變化而成本能。獵犬閽犬所表現之特殊的本能，與其祖先——野獸——之自然的本能正相等。蓋皆當初由適應而獲得之者也。生理學者普勒爾以本能爲遺傳的記憶；動物學者愛麥爾（Eimer）謂個體一生所獲得之特性可以遺傳，所謂本能，卽遺傳的習慣作用；維爾塞以本能爲遺傳的熟練與適合；由上數者觀之，本能與習慣之間，似無多大異點。史奈德（Schneider）亦承認本能行動之遺傳，乃由祖先之實行及習慣而獲得之者，氏並謂黑暗中吾人之本能的恐怖，即習得的聯想之遺傳。凡上所述，皆認本能之成立及變化，由一定之筋塊及神經道之熟練而生，且以爲由一世代以至於他世代，其熟練之結果，皆可由遺傳而傳達。然則習得性能說，固不能謂全無一面之真理。惟欲以此說解決一切，則未免太早計。吾人之本能的動作，固大有非由習慣而得之者在，又將何說以解之？於是先天說乘之而起。先天說爲外司曼所主張，對於達爾文拉馬克二氏之說，均致不

滿，尤不慊於拉馬克之習得性能說。以為習得性能之不可以遺傳，固無在不可以發見例證。親失指而子不必失指，親善讀而子不必善讀，可知形質上之遺傳，原不足恃。外司曼因此提出胚質連續說，以糾正形質遺傳說之失。曾於一八八三年發表一論文，謂一切本能之根柢俱存於胚質之變化中，而不關係於遺傳的經驗。自是本能之概念，乃生一根本變化。關於胚質連續說之敘述，因易涉及題外，暫不具引。總上所述，可知達爾文、拉馬克、外司曼諸人之主張雖有不同，然固同隸於進化論派。本能之發展史，約如上所詳三派。但至現代而本能之發展，乃益不可遏之勢。本能所受三派之影響，以進化論派為最深，進化論派而後，幾莫不看重本能問題；至於最近，本能幾視為一切行為之根源。如詹姆士(James)、麥獨孤(McDougall)、桑戴克(Thorndike)諸人，莫不以本能為心理學上之主題，甚而至於倡心理革命之瓦岑(Watson)，亦必極力闡發本能之重要，則本能在心理學上之關係，寧待煩言？故凡議及本能之存廢者，不可不顧此種歷史上之事實。今無論歷史上之事實，未可忽視，即就極端行為派所主張而言，以行為全屬後得，亦寧能脫唯物論派之窠臼？故反本能運動，實未易許

爲一種新運動也。

然歷史原不過詔吾人以本能觀念之變遷，而極端行爲派心理學者則欲根本取消本能之觀念，固明明爲一種新運動，郭君卽其代表之一人。郭君最近發表一論文，述其最近之主張，(一) 態度亦至爲嚴重。大體分三期：第一期表現在 Giving Up Instincts in Psychology 一文上，謂有二弱點：一，承認獲得的行爲與不學而能的行爲之分別；二，承認遺傳的行爲之存在。第二期表現在 How Are Our Instincts Acquired? 一文上，謂在此期發生兩種懷疑：一，不學而能的行爲，是否能證明本能之存在；二，反動的單位，是否爲遺傳的？但在此期仍承認獲得的行爲與遺傳的行爲之分別之正確。第三期表現在 A Psychology Without Heredity 一文上，謂在此期作戰方針全變，認一切行爲皆有機體對付環境之活動，換言之，行爲爲有機體與環境相交涉之結果。於是對行爲與遺傳之關係，不僅認普通行爲不能證明爲遺傳，卽不學而能的行爲，亦不能證明爲遺傳。郭君此種研究之步驟，至爲嚴整，吾人至此時只

(一) 見東方雜誌第二十一卷第一號

宜專着眼第三期之主張。惟彼否認遺傳之根據，謂細胞之構造與不學而能的行爲無關係；細胞之構造與不學而能的行爲無關係，故遺傳與不學而能的行爲無關係；而其所以無關係，乃由現在細胞學 (Cytology) 之知識，不僅不能尋出生理模型 (Physiological Pattern)，并不能尋出有機體構造模型(Organismic Pattern)。此種推論，是否合法，似應提前討究，而行爲與遺傳眞正之關係，轉不妨緩議。郭君以現在細胞學之知識，不能尋出生理模型與有機體構造模型，因而斷定細胞構造與不學而能的行爲無關係，并進一步斷定遺傳與不學而能的行爲無關係，似與云因現在不能發見新大陸，所以斷定世界無西半球，因現在不能望見太陽，所以斷定世界無光，屬於同一之論法。細胞學之成立，乃最近代之事，細胞學上許多事實不易考察，其困難乃與上述發生學正同，吾人何能以目前所研究之成績，據爲定案。現在細胞學上之知識，不能尋出生理模型及有機體構造模型，安知將來永無所發見？牛頓之重力法則，已算在物理學上建一强固之基礎，誰知今日反受愛因斯坦新重力法則之訂正。郭君據此以反對遺傳，實爲一種可驚之論法。即就細胞實驗而言，吾人所實驗

者為玻片上之細胞，已與自然細胞異趣。又觀察細胞，須附以染色體，而某種細胞某部分受染色而顯出，某部分或受染色而不顯出，因此觀察亦未能精確，此均為實驗上不可掩之缺憾。且論到遺傳是否即可全以細胞學上之事為據，而無參取他種研究（如統計學等）之必要，似均未易出以一種獨斷之態度。又況郭君由反對本能而至於反對遺傳，已由心理學的領域侵入生物學的領域，換言之，已由較小的生物學的領域，侵入較大的生物學的領域。其侵入非必不可能，而當據有不敗之勢。今郭君以為生物學家說遺傳時不過『承認遺傳性質存在於「由父體精蟲與母體之卵結合而成之細胞」中』，此則說來未免過於簡易。今姑不論，惟生物學家所以特重遺傳之一點，乃在有機體適應同一之環境，而其適應之方法並不同，由適應不同之故，則遺傳以立。又其不同，乃各從其類，蠶則製繭而不結網，蜘蛛則結網而不製繭，此不謚以遺傳，又將何說之辭？郭君謂不學而能的行為，不能證明為遺傳，然則郭君能證明不學而能的行為為非遺傳乎？郭君能證明不學而能的行為與遺傳絕無關係乎？須知一切行為雖為機體對付環境之活動，而其所以發動為行為者，固別有在，此遺

傳之所以不得不立郭君以「遺傳的行爲，僅是一種假設；」然舍去此假設，則一切皆不能說明，正猶舍去引力不能說明物體之落下，舍去以太不能說明光電之傳達。且此種假設，不僅爲說明之便，固已由許多生物學家證明爲一種確定之事實。郭君乃欲求之於目前之實驗，與局部之實驗，無論此種實驗未可遽得，即得之亦豈必盡當。又郭君處處欲根據實驗以否認本能，則須有充分生理學上之證據，乃彼又自認「說生理時當根據他人的著作及實驗，」(一)而他人的著作及實驗，固未明示此點，則郭君之志不其荒耶？故郭君最近之主張雖日趨激烈，而其價值，或轉存於彼所承認二大弱點之第一期之中。則反本能運動雖屬一種新運動，其評價固未易定也。

以上已將本能未易否認之根據及其發展之歷史與最近之經過，陳說大略。惟全文雖似對極端行爲派心理學者而發，實則全爲一種質疑之態度。余自知關於心理學研究極淺，何敢妄有所批評。不過在彼極端行爲派心理學者之主張，完全爲一種機械主義的立脚點，機械主義雖自有是處，然固未易否認生機主義之所是。且生機

(一)見郭君著人類的行爲自序第六頁。

主義與機械主義兩說之是非，至今冈懸而未決，則機械主義者雖不願意討論關於生機主義之問題，然對於機械主義之質疑者，固宜出以虛受之態度，此余說之所以進也。又生機主義既別有其立脚點，當聽其自成一種輪廓。此余願將所信在此一爲申說也。至謂本能全屬於哲學之問題而非科學所有事，則其說是否正確，似當別爲專篇論之。

余以爲主張本能保存者，亦極看重事實，不過所謂事實，不似機械主義者必求之於目前之實驗與局部之實驗。是爲二者根本之不同點。以余此時之所信言之，尙不出所謂生機主義之範圍。余既承認本能之存在，復承認本能爲一種遺傳的反應。而其所以如此承認者，固出於事實上不得不爾，正猶吳君之認定爲X者然。如謂爲假設，則此種假設固爲一種正當之假設，未破之假設，舍此種假設則一切不能說明者也。關於此點，余固與保存本能論者同。惟余所認本能之特質，有必具之三點：一，**本能具有一種「動能」**。本能原爲衝動之一種，衝動乃伴於感覺或觀念而起之活動，分第一次的（先天的）衝動，第二次的（後天的）衝動兩種，而第一次的衝動即本

能，故本能較衝動範圍狹。但自又一方面言之，本能雖屬衝動之一種，却係衝動之主宰，而具有一種本能，可以喚起許多種衝動。請借史奈德動物之意志一書中所舉事例說明。史奈德分衝動爲三種：一感覺衝動，二知覺衝動，三觀念衝動。因天氣寒冷而身體屈曲，此感覺衝動也；見他人走向一方向時，吾人即隨而走於同一方向，此知覺衝動也；見天雨即涉想雨具，此觀念衝動也。但一種本能，非必即屬於此三者之一，乃喚起此三種衝動之相續而起。譬有一獅，當其感飢餓時，即次第發生搜索、潛行、飛取、貪食各種行動，此爲本能喚起衝動之顯例。故本能雖較衝動範圍狹，而就動能言之，實較衝動範圍大。但有視本能與衝動爲同物者，然其意固全在闡明動能之强。詹姆士謂面赤、噴嚏、微笑、逃避、合拍種種衝動，可否即稱爲本能，此皆不過名辭上之爭論，無與於事實。可知事實固自有不可移者在。詹姆士以爲解釋動物之本能，即可以人類所自具之本能解釋之，因本能發動爲人類上之事實，與發動爲動物上之事實，其不可侮也正等。就詹姆士所舉事例言之，人何故冬日圍爐，夏日乘涼？當坐於室中，何故百人中之九十九不面壁而坐，而必面向室中？青年何故願抛

棄一切而專承意旨於一處女之一顰一笑？此正人類之所以爲人類也。各人嚮各人所欲進之途以趨，此正是一種當然之事實，自明之事實，不受任何科學之解釋，故爲不可侮。而彼强爲之解釋者，以爲此皆原於實用，然則人當食時必計及實用而後食耶？不知此等事實豈惟不暇計及實用，卽任何原因，亦不應假設。喜時何以微笑？向羣衆談話時，何以與向一人談話不同？與少女遇時，何以喜自炫其智？凡此種疑問，皆不應有；僅[illegible]：微笑者當然之事也；臨衆而悸怖，當然之事也；自炫以博少女歡，當然之事也；故此類事實之綜合，均無從以理由說明之；僅可曰自證的綜合，或先天的綜合。由人類推及動物，莫不如是。此卽所謂不可移之事實。以上不過借詹姆士所舉事例，以明「動能」。總之，動能所關於吾人者至大，吾人固未易須臾離「動能」而生活。凡出發於動能之事實吾人但當膜拜其下，未許以意爲左右袒。羅素謂人類具有兩種衝動，一創造的衝動，一所有的衝動。倘其言而確，則無論屬於何種衝動，固同出發於動能，故兩種衝動皆未許妄加度計，蓋皆受之於先天者也。此爲本能第一種特質。

二，本能。具有一種「同感」。本能在語原上本具有同感——同情——之意味，卽含有相

互體驗之能力及心的作用。所謂生命固常藉本能以相感通；此無間於人類之生命與動物之生命，固常由本能而表明相互之關係。柏格森(Bergson)在創造的進化一書上，所以闡發此種同感者至爲詳盡。彼以爲在膜翅類與其充餌食用之生物之間，如假定有一種同感之心的作用，則膜翅類由此同感之內的啓示，而得感識充餌食用之毛蟲之被害性；此被害性之感識，決不能歸於外部之知覺，乃由二蟲一經接觸，卽應之而起，故此時二蟲已早非二種有機體，而爲二種活動，是卽所以表明二者相互之關係。(一)此爲柏格森關於同感之說明。論本能者每多視本能與有機作用爲二物，柏格森關於此點，亦有極闓切之論述。彼視本能爲有機作用之連續。吾人不能判別有機作用何時終，本能何時始。例如雛雞當以嘴啄破卵殼之時，雖明明爲本能的活動，而此種活動，固不過爲經過胚子生活而來之運動之繼續，反之，在胚子生活發達之途中，——尤其在胚子變成幼蟲自由活動之時——當然亦可視爲許多本能的活動。故本能之神髓，爲生命之力之過程。請更舉一例以明之，試觀察構成生物體之

(一) Bergson's Creative Evolution. tr. by Mitchell, p. 175

億萬細胞，此等細胞無論爲分業的活動，或營共通之目的；無論爲他體而生活，或爲自體而生活；無論爲自身給養、生殖、維持、防禦吾人固皆可視爲無數之本能。然此種活動，畢竟不過爲細胞之自然的機能，細胞之活力之一面。若在他一面言之，例如生存於同巢中之蜂羣，形成一種有機的大體系，如個體離羣體而生活，則雖自備食宿不旋踵卽死亡。可知蜂羣固若隱由一紐相結合者然，而豈如有機體中之細胞。故使蜂生存之本能，與使細胞生存之勢力，不能截然爲二。然則本能不過爲勢力之延長。故本能與有機作用正同。（一）由上述各節，可知本能卽生命之過程，既各生物共赴於此種過程，故本能無往而不伴有同感之能力。本能既具此能力，所以富於直觀性，而爲藝術之中心要素也。此爲本能第二種特質。

三，本能具有一種精神要素。史奈德、詹姆士等以本能爲決定行爲及精神過程重要之職責。可知本能自身卽具有一種精神要素。普通言本能，雖僅就本能之運動方面而言，但精神的要素所謂感情者亦伏於此。故不能爲過去之經驗所說明。例如甜

（一）Ibid., p. 175

美感快，苦感不快，此未可由過去之經驗說明者也。正猶處女之羞澀，赤子之哭泣，雖屬本能之運動，而感情之狀態亦伏其中。恐怖亦然。故心理學者每就運動及感情兩方面而指爲本能，若單指運動方面而言，則必稱爲本能運動。麥獨孤之心理學，尤其看重此點，故謂本能具有知情意三方面之精神要素。彼以爲此種要素，雖未可直接觀察，然固饒有假設之理由。譬如意志方面之本能的活動，不僅不爲何種障害所抑制，反因障害而益强，可知本能常與精神要素相伴而生。此爲本能第三種特質。

以上三種特質，乃本能發現時即與之俱生者，非可分離者也。又三種特質乃同時具備，非此起而彼伏者也。譬如羞澀、恐怖，即發於「動能，」然同時即起於「同感，」而又爲一種「精神要素。」推而至於一切本能，莫不同然。此類本能，謂不本於事實，然固明明有事實可爲佐證。吾人無論何時得而經驗之。此本能之所以在心理學上佔一重要地位也。

本能豈惟在心理學上至爲重要，即在一切科學亦寧能舍此以立言，蓋本能實駕知識與道德而上之，知識與道德，係出於一種外的要求，「不可不」的要求，而本能

則為一種內的要求，本然的要求。知識與道德，雖為人類與下等動物區別之重要特質，然吾人欲得最大之幸福，固不在知識與道德之滿足，乃在本能之滿足。彼道學者流雖力言道德之高尙，理性之尊嚴，然彼衷心之赤裸裸的告白，固仍不能不推本能滿足之要求為吾人之究竟的要求。倫理學家雖極力闡述至善之意識，然自古以來忠臣義士之殉其國，孝子節婦之殉其親，決非出於至善之觀念，乃全為一種本能滿足之要求。故所謂善不善，畢竟不過為見解上之名目，而與人類本來之生活無關。羅素以為歐洲雖耶教盛行，博愛之聲盈耳，實則均不過為一種僞善，決不足以深服人心；由歐洲大戰之結果，而此種僞面目已盡揭露，因出其二衝動說以為救濟，其識見誠有不可及者。知識亦然，知識亦不足以解決吾人之生活，由十九世紀自然科學發達之結果，致產生弗羅伯爾一類自然主義之悲哀，亦足予吾人以莫大之教訓。故知識與道德自身，實無獨立之價值可言。知識與道德，乃附於本能而產生價值，乃為調攝本能之發動，助成本能滿足之增進與繼續而產生價值，質言之，本能為主，知識與道德為賓，本能為目的，而知識與道德為手段，故知識與道德所與之滿足，均不足以

語於吾人最後之滿足。所謂最後之滿足，雖在本能自身，亦未可遽得，但本能已示吾人以可求之方向，而知識與道德則走入永不可求之方向。此本能所以在一切科學上居一極重要之地位也。

本篇前段係對於主張廢棄本能者一種質疑，後段乃自舉所信，惜未能暢所欲白，義漏詞蕪，知不免也。惟此題關係匪淺，頗欲有所討論以求獲一正確觀念，故備述所懷。至余對於主張廢棄本能者之嚴正態度，與其實事求是之精神，固異常嘆服，幷以爲主張保存本能者，亦應效法其態度與精神。此則斯篇之微意也。

美育論

美育運動，在最近二十年間，隨人類本然性之自覺而日益擴大；此誠吾人精神向上之表徵，抑亦教育價值增進之顯例也。夫教育上德智體三育之說，由來已久；經最近兩世紀之試驗，知未足予吾人以最後之滿足，於是有美育之提倡。美育研究之範圍，由學校美育進而至於家庭美育，社會美育，更進而至於人類美育，宇宙美育。美育

之力，遂隱隱代德智體三育而有之；豈惟德智體三育，幷隱隱代宗教以及其他精神界之最高暗示力而有之。此可以覘美育之功用矣。

德智體三育，何以未足予吾人以最後之滿足？欲答是問，宜先問德智體三育與人生之關係若何？蓋教育之第一義，卽在誘導人生使之嚮於精神發展之途以進；而德智體三育所以完此職責者，能達至若何程度，此不能不問也。夫教育之原始的形式，本卽爲德育與體育；學劍學禮，同時幷進，而祖先之風習、情操、法律、道德賴以維持。其後特重遺誡家訓，而德育遂視爲教育之主題，懸爲最高目的，教科中有所謂訓育者，幾視與德育同義。德育之尊重，可以概見。自社會之分化發達，知識的教化之範圍日廣，而德育之勢始稍殺。蓋知識的教化，所以啓示人生者，遠駕於德育之上，則德育不足以敵智育也明甚。唯智育以授與知識與技能爲主旨，其有裨於人生之實用也固甚大，然究足以導吾人於生命向上之途與否，仍屬疑問。至於體育，雖爲人生所必需；若僅以强健體格爲唯一之天職，此外幷不附以精神上之意義，則此昂昂七尺軀，祇成爲宇宙之贅疣，而何生命向上之足云？故十八世紀中於德育過甚之弊，而不脫傳

襲的思想；十九世紀中於智育過甚之弊，而招弗羅伯爾一類之自然主義的悲哀；二十世紀初頭，中於體育過甚之弊，而有前此之軍國主義的歐洲大戰。最近教育界覺悟之結果，知德智體三育偏重固不足以予人生之滿足，即並重亦難語於精神之發揚，而不得不着眼於人類之本然性。至所以啓示人類之本然性而導之表現者，則美育也。

德智體三育，如用之不當，則或足阻人類之本然性使不得展舒；甚或錮蔽之，斲喪之。故古典教育，注入教育，軍國民教育生焉。德智體三育所以陷於斯弊者，亦非無故。德育與美育，適立於相反之地位。德育爲現實的，規範的；美育爲直覺的，浪漫的。德育重外的經驗，美育重內的經驗。德育重羣體之認識；美育重個體之認識。德育具凝滯阻礙的傾向；美育具活潑滲透的傾向。又智育與美育，亦立於相反之地位。智育重客觀的；美育重主觀的。智育重普遍的；美育重個性的。智育重抽象的；美育重具體的。智育重思考的；美育重內觀的。德智二育，雖各有其領域，而於人類本然性之發展，自遠不如美育所與機會之多。至於體育，則本屬美育之範圍，更無所謂領域。體育原期身

體之美的發達，所謂人體美之陶冶，亦卽希臘教育之中心思想。人但鶩於體育在增高體位，遂忘其本義，而去精神向上之途乃愈遠。故德智體三育，對於人類本然性之發展，皆不能無缺憾；換言之，對於人生，皆不能予以最後之滿足。此美育之提倡，所以非得已也。

今請闡明美育之本義。美育之解釋不一，然不離乎審美心之養成。進一步言之，卽爲美的情操之陶冶。情操有知的情操，意的情操，美的情操三者之別；然美育實攝是三者而陶冶之。如判斷、想像，爲知的情操之陶冶；創作、鑑賞，爲意的情操之陶冶；至美的情操之陶冶，乃美育必守之領域，此義不待詞費而自明。惟愚以爲美育不當從狹義之解釋，僅以教育方法之一手段目之；當進一步，從廣義之解釋，以立美育之標準。美之種類不一，要皆足以操美育之能事。就美之對象以區別之，則有自然美，人類美，藝術美；而三者復可細分，如次表所示：

- 自然美
  - 形式的要素
    - 空間的
      - 光線（明暗）
      - 色彩（象徵 調和 對比）
      - 形（象徵 反覆 對象 比例）
    - 時間的
      - 音響（音色 音之調和）
      - 運動（律動）
  - 實質的要素—自然界
    - 自然物
      - 動物
      - 植物
      - 鑛物
    - 自然現象

- 人類美
  - 自然美（形體美）
    - 人類美
    - 男女之美（性美）
    - 民族美
  - 精神美
    - 個人美
    - 文化美—文明史

- 藝術美—人工美—美術
  - 建築、彫刻、繪畫…造形美術
  - 音樂……音聲美術
  - 文學（演劇）…詞藻美術（動作美術）

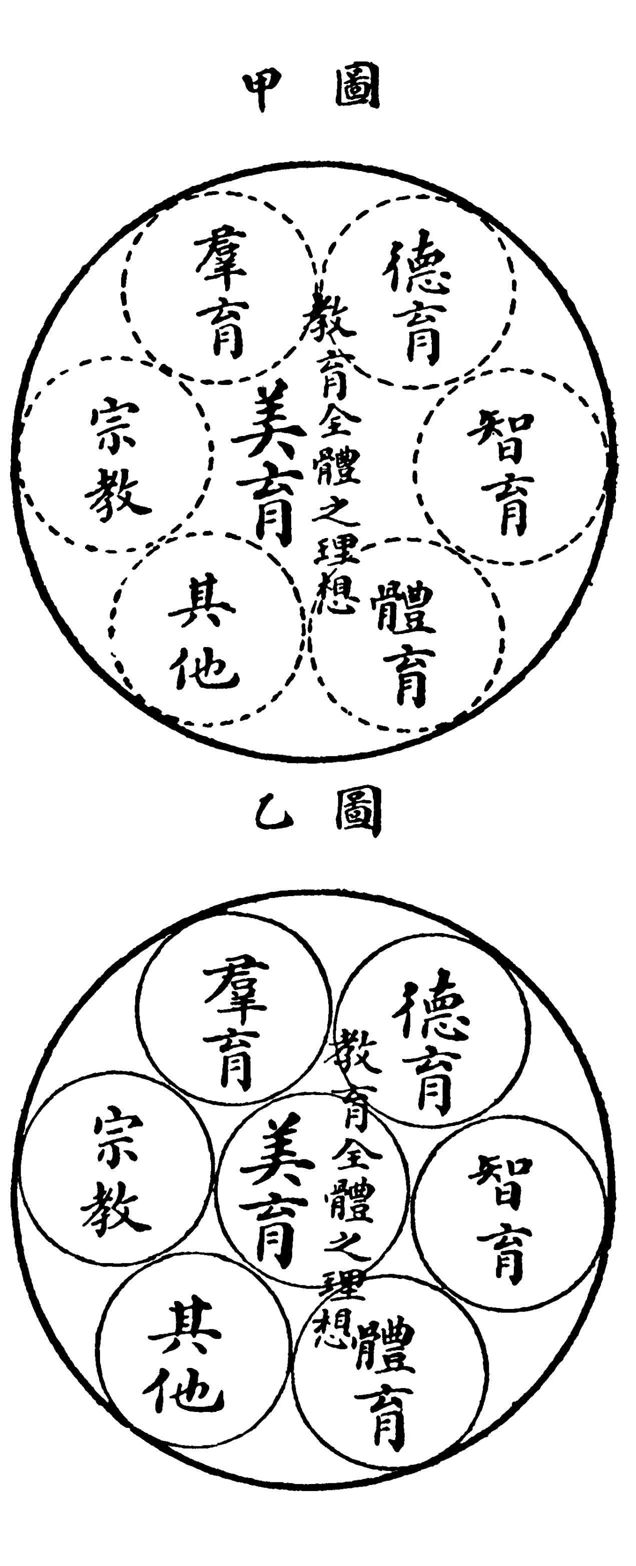
據右表以觀，知美之範圍極廣；卽可知美育之意義，未可着眼於一部而遺其全體。吾人生活於此自然美人類美藝術美之中，豈能一剎那間不受美之刺激而生變化？如因美之刺激而生變化，是卽美感足以潛移吾人之精神活動；換言之，卽足以發展吾人之精神生活；更換言之，卽爲吾人人類本然性之要求。蓋人類本然性，乃時時欲爲不絕的向上發展，但非有以刺激之，或刺激之而非由於美的刺激，則不容易使之發動。此正如詹姆士（James）所主張之情意論派的哲學。謂如攀花；吾人最初感及最美之花，徐而由情及意，至於攀折。攀折之第一因爲美，第二因乃爲美之花。故吾人心的過程，全由於一種選擇的作用，單選擇適於自我者而認識之。故最初發於情，由情而及於意，由意乃有所謂知。詹姆士詔示吾人之心理學的程序，實不外乎是。人類本然性者，乃貯有精神生活之最大量者也，可發展至於無限。經一度之美的刺激，則精神生活擴張一次，卽人類本然性多得一次發展之機會。此正美育之真精神也。然則美育實爲德智體三育之先導；而美育之不能僅出於狹義的解釋，亦自不難推見矣。

關於美育之解釋，請更介紹二義。一爲新人文主義之美育；席勒（Schiller）之美

育論，其代表也。一爲最近美育運動論者之美育，藍格（Lange）之美育思想，卽屬於此派者也。請以次論之。席勒所代表之新人文派之思想，與希臘思想同；卽以「美卽善」爲其思想之中心。故謂美育卽德育；教育全體之理想，含美育舉無可訾。美育不特爲德育之根本，同時爲一切科學之根本。蓋美非一種架空之想像，實乃真理之顯現。真理之直觀，由於美的享樂；美的享樂，卽達真理之路。夫科學基於理解，美術由於直觀，科學爲抽象的，美術爲具體的，固不得謂無差別；然此不過達真理之徑路不同，要其歸趨，實未有異。若美術與道德之關係之密，則更有什百於是者。美術者乃表現共通的原理於個體之中者也；道德者乃強制個體使屈服於共通的原理之中者也。方法雖異，而於强個體以從全體則一。不過道德爲義務的，爲壓抑的；而美術則爲好意的，爲自發的耳。故美育不特與德育不相矛盾，且進而包容之，相提相攜，引而致之真理之域。此席勒美育論之大意也。而美育運動論者之論調，則大反是。自美術之品位與內容變化之後，「美祇爲美」之思想，遂充滿於人人腦中。於是美術不獨與科學不生交涉，且與道德全爲絕緣。更有時不道德者與非科學者，反益足以發揮美之

神聖。此派之美育說，不以美育爲教育全體之理想，而僅以之爲教育理想之一，不過居教育理想之最重要部分而已。此派之精神，全着重於美的享樂。故其美育方法，專以發達被教育者對於天然及美術品之感覺爲主旨。意謂人性固爲意志之發現，人生之活動，固不可輕視知的作用；但如缺乏美術或其他之情的生活，則人生豈惟陷於枯寂無聊，抑且由美的情趣之減少，無形中足以破人生圓滿之發展。吾人不徒努力正大之人生，抑且希求興趣之人生。藍格之美育思想，卽帶有此派彩色。故謂教育之目的，不在養成美術家，不必別施以美術史或美學等之教授；兒童亦不必令其於技術等有所論議，僅使之瀏覽美術而悅之而欣慕之斯可耳。故美育壹以自然爲歸。此藍格美育說之大意也。總覽二派之思想，一爲「美卽善，」一爲「美卽美。」換言之，一謂美育卽德智體三育，一謂美育與德智體三育絕緣。愚以爲兩說雖似根本不相容，實有可以疏通之處。蓋後者實攝於前者之中。夫謂美育卽德智體三育者，以美育卽含有德智體三育之作用；換言之，卽美育佔有德智體三育之領域；然不得謂美育因佔有德智體三育之領域，卽失却固有之領域也。美育自身，固自有其領域。其領

域卽爲與德智體三育絕緣之美育。誠以美育之精神廣大，非可以一義限之也。今更舉圖以明之。



甲圖

乙圖

甲圖乃示前派之思想，乙圖乃示後派之思想。前者示美育伏有德智諸育之作用，後者示美育與德智諸育全爲絕緣。愚以爲乙圖所示美育之領域，卽伏於甲圖所示

未顯德智諸育之作用之範圍內。故謂後者實攝於前者之中；而古來兩派分馳之思想，至此乃得其會通。愚所以必溝通此兩派思想，俾冶於一爐者，良以美育實際上決不脫德智諸育之作用，而又未可拘泥於此，致美育失其自身之領域，而阻礙其發展之前途。質言之，美育顯德智諸育之作用者，不過其方法，而美育自據其領域不欲為德智諸育所染者，乃其歸趨也。惟愚對於前派之思想謂美育即伏德智諸育之作用者，以為其說尚有不備。德育所重在教，美育所重在感。教育上教化之力，實遠不如感化之力之大。蓋教乃自外加，而感則由內發；教之力僅貯藏於腦，而感之力乃浸潤於心也。父師之訓誡，不敵婉好之叮嚀；家庭之孕育，不敵社會之觀感。故常引導國人接近高尚之藝術，或清潔之環境，則一國人之心境，不期高尚而自高尚，不期純潔而自純潔。此可見美育所含德育之意味，實遠過於德育所自含之意味。再言智育，智以求真，而智有所蔽；或言語文字所未能達，或自然科學所未能至，則智窮而去真仍遠。若美則以呈露真境而益彰。柏格森(Bergson)謂美術由一種之感應，得徹入對象之裏面，而把捉其內部生命。是美與真常相伴而生。由此可以推見美育所含智育之量，

多過智育所自含之量。再言體育。體育原期身體之美的發達，已在美育之範圍內；而美之環境或優美之心情，與愉快之氣分，所以增進體魄者，實較機械的鍛鍊收效尤速。是美育已早擅體育之能事。至於羣育，亦未能脫美育之範圍。美之普遍性與調停力，足以減少社會上之反目與階級間之鬬爭，此拉士金（Ruskin）早已闡發之。可以見美育所含羣育之功用。最後請言宗教。宗教乃予吾人以精神上之安慰者也。換言之，卽啓示一種最高之精神生活。而美育所以啓示吾人最高之精神生活者，殆隨處遇之。吾人賞覽山光水月之時，吾人之心魂，殆與山俱高，與水俱遠，是可見美育之精神足以代宗教之精神。至其他精神界之最高暗示力，均含美育莫屬。蓋宇宙乃一大藝術品之貯藏所；所謂宇宙美育，實含有至大至廣之精神，「辟如天地之無不持載，無不覆幬，」此皆所以廣前派之美育思想者也。愚對於後派之思想謂美育與德智諸育絕緣者，以爲其說亦有未至。夫美育而至與德智諸育絕緣，則美育乃完全一種最高之精神活動；在人類言之，則爲人類本然性充分之發展。所謂人類本然性，卽生之增進與持續；此生之增進與持續，卽尼采（Nietzsche）所謂「權力意志，」柏格森

所謂「生之衝動，」然生之增進與持續，常伴於快感之增進與持續，乃得生之滿足，以發射生命之火花；人類之所以高貴無倫者，恃有此耳。故吾人不但努力正大之人生；且希求興趣之人生，所謂美的人生。夫而後美育之真價值乃見。此愚所以廣後派之美育思想者也。二者俱備，則美育之能事畢矣。

今請簡括數語，以作茲篇之結論。美育者發端於美的刺激，而大成於美的人生，中經德智體羣諸育，以達美的人生之路。美育之所以蔚爲一種時代精神者，意在斯乎！

英德哲學之比觀

治西洋哲學者宜首辨英德哲學之異同，此稍有哲學常識者所能道也。英德哲學上之爭，無異爲科學與玄學之爭。余頗感此題饒有興趣，故願提出一論列之。

批評家史列格爾 (Schlegel) 有云「人生後非爲柏拉圖學徒，即爲亞里斯多德學徒，」此語良可深長思。吾人用此語固易考見英德二國國民性之不同，尤易推求英德二國哲學上之殊異。今就兩方最顯著之差異點觀之：一爲玄學的，一爲科學的；

一重視普遍，尚思辨，一重視個體，尊事實；一爲純理論出產地，一爲經驗論出產地，康德。黑智爾。輩不產生於英，與牛頓。達爾文。輩不產生於德，正各有其歷史上之特徵。意者一爲柏拉圖學徒而一爲亞里斯多德學徒歟？（二）英德二國之所以有此種殊異，其源甚遠，非從歷史上考察，不易發見其所以形成對峙之故。請更進論之。

英德二國固同以破壞教權及以教權爲中心之中世紀文化爲職志者也。英國本其經驗論之精神，而破壞教會之絕對權與其原罪，三位一體等之根本教理，并由自然科學上之各種發見而破壞關於地理天文物理生理等之教會上公定的理法；德國本其純理論之精神，而廣布其與教會相反目之汎神論，并由重視直接啓示與內的經驗之故，而破壞史的啓示與教會所揭示之客觀的信條。由此可知英德二國在哲學上所醞釀之兩種潛勢力。然英德之所以醞釀此種潛勢力，固各自有其特殊之歷史。請先論英國中世紀實在論(Realism)與唯名論(Nominalism)對立實在論以

二）此由兩國大學之講義與演習之命題觀之，即不難推見；德國對於柏拉圖玄學及認識論之研究最盛，英國對於亞里斯多德倫理學及政治學之研究最盛。

普遍爲實在而鄰於純理論，唯名論以個體爲實在謂普遍不過爲一名目，而鄰於經驗論。實在論之在中世紀，雖頗形發達，然其中有祖述亞里斯多德一派，（所謂亞里斯多德實在論）固以闡述與柏拉圖說之最大差異點爲標幟者，究其極亦不過爲一種唯名論。由第十三第十四世紀之亞里斯多德實在論發展到唯名論，固不無可紀之史實。當經院哲學最盛期，敢與教會及經院學者反抗而別提倡一種經驗的方法以圖研究學問之根本的革新者爲英之洛絜・倍根(Roger Bacon)。其後又有公然反對實在論而別樹一唯名論之英人維廉・亞康(William Ockham)。由此經驗論之基礎乃日固。雖洛絜・倍根之學問革新案，不幸機運未熟，至於自身受十二年之獄中生活，然唯名論固不因教會與官憲之壓迫而稍挫其方張之氣。況洛絜・倍根之後，又有許多科學上之發見足以實證其價值。直至三世紀以後，有弗蘭西士・倍根(Francis Bacon)出，而經驗論之賡續發展，乃益有不可遏之勢。英國之國民的學風，遂由是以形成。再論德國。德國當文藝復興期有愛克哈特(Eckhart)一派及波愛美(Boehme)一派之神秘說出現。其說雖從新柏拉圖說之系統引中而出，然自

與柏拉圖說不無間接之關係，而此神秘說，實與實在論相得益彰者也。中世紀之神秘說，注重直接之內的啓示，與基督教徒推崇聖書之啟示而出以歷史的暗示者迥然不同。何以云神秘說與實在論相得益彰？實在論以至高實在即爲最普遍者，由是最普遍者卽爲超越一切反對、差別、規定等等之物，卽全然爲離言說性之物。是非與神秘說之神相一致耶？又神秘說以個體的存在爲罪惡，或爲最低價值之物，或爲由他總體分派而生之物，須全然超脫個體沒入神境，方爲最高之境界。是非與實在論之汎神論之說相調和耶？故由中世之初至文藝復興之末，凡在新柏拉圖系思想中以實在論爲背景而成之神秘家，雖不乏其人，而其中以精神貫澈著聞者，則莫愛克哈特與波愛美兩人若。此德國所以形成一種思辨之學風也。

然猶不限於中世紀也，卽近世紀亦莫不然。近世國家主義宣明之結果，而英德學風上之差異乃益顯露。自近世初期至於今日，英國之學風，大體立於唯名論與經驗論之上，德國則立於實在論與純理論之上，此盡人知之者也。惟實在論與純理論中途與德國之神秘說相結合，其勢頗盛，遂形成近世第二期卽康德後德國最盛期之

哲學之共通基礎，其流風所被，遂迄於今日。而唯名論一語，雖在近世不為一般人所重視，而其思想固自不衰，且隱助經驗論張目，故亦能與實在論順次形成英德哲學上之根本特徵。此在討論英德近世哲學之先，不能不有以表白其來路也。

英國近世哲學初期之代表者，當推倍根、霍布士(Hobbse)、洛克 (Locke)、巴克萊(Berkeley)、謙謨 (Hume) 諸人。彼輩哲學之共通基礎，皆不出唯名論。無論為倍根所提倡、洛克、巴克萊、謙謨等所繼承發展之經驗說，霍布士所闡明、洛克所改造發展之民約論的政治說，與夫彼輩所共同主張之自然主義的倫理說，皆罔非唯名論之產物。霍布士之政治論，雖承認國家與君主之絕對權，蔑視個人之自由與權利，其結果不免與實在論同一色彩；(二) 然其出發點，乃為澈底之個人本位說，自仍不能不納入於唯名論範圍之內。故至洛克時，卽發而為個人主義的民主主義的政治論。洛克又在其悟性論中痛駁實在論，否認普遍的實在，以為人類悟性之養成，不過為憶出多數個物觀念之一種方便。但洛克尙是認悟性內之普遍，卽肯定抽象概念之存

(二) 與中世紀肯定教會絕對權而與實在論調和者正同。

在。其後至巴克萊，乃並悟性內之普遍而亦否認之。巴克萊以為普遍不僅離悟性不能為客觀的存在，即不離悟性；換言之，即在悟性內亦不能為主觀的存在。蓋一切表象觀念，不過為分段之感性的表象而已。吾人所以有抽象概念者，究其實不過代表以某分段之感性的表象總括於一名目之下之多數表象而已。於是離主觀不承認有實體界之存在，不承認有所謂抽象概念之一之「實體之概念」之存在，而主觀的唯心論於以成。本是以談，凡屬於物體之性質，無論其為色音香味等即洛克所謂「第二性質」，或為大小、形狀、運動等即洛克所謂「第一性質」或「數學的性質」，舉不外知覺內容而為主觀所產物。其以為物體界尚有所謂客觀的存在而為此等性質之主人翁者，不過是提出哲學家所謂實體，科學家所謂物質，實則此等思想，仍是中世實在論者之故智。須知物之表象即雜多性質之表象之集合者，而此集合者即為知覺內容屬於主觀所產物，故物體之「存在即知覺」(esse est percipi)。由此可知巴克萊之主觀的唯心論，不過將唯名論的思想導之於某一方面求其澈底而已。於是倍根、霍布士所懸擬之唯名論，至洛克而大著，至巴克萊而益彰，其後至於謙

謨，更發展遍一切方面。謙謨哲學上有二特徵：一，謙謨更進一步，並精神的實體之存在而亦否定之，謂精神不過是「觀念之一束」(Bundle of ideas)。二，謂一切意識內容，不過是個個印象之機械的離合之結果。唯名論之思想，至此益臻其極。此為近世初期英國哲學發展之一斑。在此期唯名論為英國自然主義的倫理說之背景，其後入於第二期卽第十九世紀，更為穆勒父子、邊沁、斯賓塞爾等之哲學說及倫理學說之基礎。此可見唯名論在英國所造之勢力也。

唯名論為英國哲學之基礎，而實在論則為大陸哲學之基礎。由笛卡兒至馬爾布蘭(Malebranche)與斯賓挪莎之發展途徑卽可窺見一斑。吾人可經驗之事物為空間的存在與意識的存在。空間與意識，以笛卡兒之語表之，為「延長」與「思維」。此二者卽為導吾人認識一切有限的事物及狀態之最高普遍概念。笛卡兒認此最高普遍者含有一切規定中最高之實在性，而此二者為實體之根本的性質卽屬性，凡屬於實體之一切性質，皆不外此屬性之變態。物體之一切性質及狀態，為延長之變態，精神之一切性質及狀態為思維之變態，而一切物體之本質為同一，一切精神

之本質亦為同一，此本質的同一，即為形而上學的同一。由是可知空間性與意識，即延長與思維，亦即所謂屬性者，比個個之實體（即個個之實體及精神）更為本原的實在。在自然哲學上關於物體界導出此種結論者為笛卡兒自身，而關於精神界導出此種結論者為馬爾布蘭。從此實在論與神秘說更為一種新結合。照馬爾布蘭所示，凡個個之精神，皆只是神之屬性所謂「普遍的理性」之變態。神為一切精神之場所，與空間為一切物體之場所正同。一切物體不能逃空間之制限，與一切人類精神作用，不出神的精神之「分有」（Participation）同一意義。惟斯賓挪莎則於此更進一步，謂空間性與意識不過為唯一實體——神——之兩屬性，以完成其所謂汎神論；而實在論之精神，自是遂達於頂點。斯賓挪莎之神之概念，抽象殆難以名狀，較空間性與意識尤為抽象之物，凡以意識各種變態狀「神之本質之賓性」者，皆為彼所反對。彼以為最高實在者（ens realissimus）不可不為最高普遍者（ens generalissimus）。而其概念並無內容可言，既非精神，亦非物體，吾人只能信其存在，**絕無言說可以為狀，是則斯賓挪莎之本意也。**

本上所述，可知實在論發展至於極地；然至來布尼疵時則其精神爲之一變。來布尼疵者以調和爲職志者也。彼不僅欲調和目的觀與機械觀，科學與哲學，哲學與神學，直欲調和普遍論與個體論，實在論與唯名論。凡各方面之困難點，悉欲一掃而空之。故彼首先提出單子論與豫定調和說，冀避去各方面之非難。單子（絕對的個體）者各自絕對的獨立者也。絕對的與他絕緣而別成一世界者也。相互之間，絕對的不能有所謂相制作用者也。唯其表象內容則一切單子互爲同一。各單子雖各自獨立活動，然其活動自相調和，完全出於一種預定。故形上最高之實在，既非抽象的普遍，亦非離普遍之個體，乃寓普遍於其中之個體也。從來布尼疵以後而斯賓挪莎一類之抽象的普遍論乃絕迹。於是具象的普遍論遂爲德國哲學上重要之觀念。此近世初期以來德國哲學發展之形勢也。

英德哲學歷史上之特徵既如上述。但此種特徵，究竟表現於事實發生何種影響，此不能不稍加論列，以圖英德哲學之比較之真切。英國唯名論之思想，全自外界出發，而德國實在論之思想，則全自內界出發。德國此種特徵，在來布尼疵時卽已著明，

及至康德則更發揮無餘蘊。康德之哲學，不似前此以神學問題、宇宙論問題、本體論問題等等爲其論究之中心。彼所聚精會神者，專在理性之批判。由理性批判之結果，可知凡拘束吾人之自然法或道德法，舉不外主觀所產物，而凡在吾人自身所考慮之範圍以內，皆可有普遍的而且必然的妥當性。吾人雖有時承認超越主觀之對象如神與物如等，但其理由仍不能不歸到理性，由理性之普遍與必然之形式以決定之。此康德理性論之一斑。其後菲希特、謝林、黑智爾雖再由理性批判回到形而上學之問題，然對於宇宙之根柢，殆莫不認爲超個人的精神之顯現或其發展之段階。可知無論何種法則，非由精神之本質，殆無從理解。其所見正與康德不相出入，而舉以內界爲出發點爲其哲學上之特徵。此自康德以後而旗幟愈鮮明者也。

再反觀英國。英國爲經驗論出產地，故其思想全從外界出發。視人類不過爲大自然之一部。因之，視人類之精神與其理想意識——廣義的良心——亦莫不爲大自然之一部。既視人類之精神與其理想意識爲大自然之一部，故不認人類有自主力與自由意志。其結果不能不走入定命論、機械論、唯物論、自然主義等。尤其是自然科

學的方法盛行之後，無論對於人類精神與其理想意識，莫不用此種方法以研究之。而定命論、機械論、唯物論、自然主義等等，遂益精鍊而成一種有力之學風。英國卽取此方向以進者也。倍根、霍布士、洛克、謙謨等之近世初期之哲學，穆勒父子、邊沁、斯賓塞爾等之近世第二期之哲學，殆莫不同此方向。英國哲學上特徵，以外界爲出發點，卽此可見。故英國與德國恰成一對峙之形勢，殆無往而不可見也。

經驗論以外界爲出發點，藉自然科學的方法以支配人生，既如上述。然吾人反躬自省，果全然聽命於此種方法耶?吾人固自有一種活動之中心。(二)進一步言之，吾人固自有一種所謂「良心之體驗」吾人本此良心之體驗，得進而規定或支配自然之進行。在良心之體驗足引起吾人之注意者，爲真理之永遠性與絕對性之意識。吾人一度對於真理如幾何學上之根本命題論理學上之根本原理而生意識，卽不待種種經驗之檢證而亦相信其爲永遠性與絕對性，是則此種意識大有意義存，未可一端論也。

(二)來布尼玆單子論，卽由此活動力之體驗而出。

任外界經驗如何變化，而此種意識之價值不變，其確實性至與超越吾人心理作用之直接證明相伴。是卽良心之體驗足以示眞理之存在。由是可知意識內容之確實性，雖以經驗爲緣而呈現，然本身固離經驗而獨立。當下意識，卽當下件有絕對的確實性。故良心之體驗，無在不可以顯其絕對價值也。尤可異者，眞理雖不本於經驗，然固與經驗相適合，此則其中大可深長思。柏拉圖之理想主義，卽出發於此。於是吾人之良心不僅不爲自然之一部，而自然界反從吾人良心之所命。此種思想成熟之結果，卽成康德之先天觀念論。由是自然界反成吾人主觀之構成作用之結果。而上述之定命論機械論唯物論等，乃不得不根本推翻，而入於實踐上之理想主義。此自哲學史上推究之結果，不能不導出此種傾向也。

吾人試就英德哲學思想表現於政治者觀之，則兩方之情勢更易瞭然。英國以個體爲實在，有個人主義的傾向，德國以普遍爲實在，有國家主義的傾向。霍布士政治論雖出於絕對主義，然其民約說，固是一種澈底之個人主義。洛克亦同此傾向，故極端尊重民主主義的政治論而排斥斐爾馬（Filmer）之家長制。自後英國之政治，

無論在學說上、實行上，殆莫不立於個人主義之上。此英國哲學的基礎之大略也。再論德國。德國在中世末期，論民族的自覺，不後於英法；惟自三十年戰爭以後，在文化上比英法二國當爲半世紀乃至一世紀之後輩。而國家復久陷於小邦分立之狀態，各小邦又復因國語、文學、習俗、思想之不同，致各成獨立之小團體。如用來布尼疵哲學上之術語說明之，各小邦爲一種單子，各本其共通之國民性由豫定調和以各保獨立之中心，於是單子論全適用於政治論。絕對獨立之個體有然，絕對獨立之小邦亦莫不然，而實在論之普遍形式遂與此種政治論之精神全相呼應。惟來布尼疵固未提出此種政治論，意者彼之政治觀，亦有未盡脫當時個人主義思潮之影響者歟？但彼所力陳由個人集合而營共同生活之制約，固明明以單子論爲背景。人與人之間，本有調和之作用，本此調和之精神，則無論爲他人之幸福與己身之幸福，斷不至生歧視；是卽所謂愛。由此愛適當分配而成立之正義，卽爲多數個人結合之樞機。來布尼疵之政治論，雖未明示此義，然固與霍布士、洛克之個人主義的政治論迥不相侔；蓋彼之政治論，終未易離預定調和說所謂寓普遍於個體者以立言也。

在第十八世紀思潮上以個人主義爲最有力量。從學說言之，爲盧梭之政治說，從實行言之，爲法蘭西之大革命。此時代之影響號稱極强，卽德國亦未能外。康德之哲學當然不能忽視此點以立言，故實在論之精神，至此遂不易充分發揮。康德雖號以力倡人格之品位尊嚴爲一般人所注目，然其人格之思想，固與非希特以後思辨哲學者之思想完全異趣，以其傾向於個別也。但彼固認個人之根柢，含有超個人的原理，此爲康德全部哲學之中心觀念。關於此點又不得不認康德學說終與英國之個人主義有別，而隱與實在論之精神冥契也。由實在論之精神表現於德國之政治，在一方面言之，由康德之認識論的超個人我，發展而爲非希特之形而上學的絕對我，再發展而爲絕對的唯心論。在他一方面言之，由拿破崙之侵略，促進德意志國民精神之奮興，由自由戰爭，提高德意志民族統一之希望。故德國哲學上之特徵，純以實在論爲出發點；以普遍者爲本原的，個體爲派生的，絕對心爲本原的，個心爲派生的。此種思想，非希特開其端，而黑智爾總其成。故所表現爲德意志的精神，莫不以國家爲本原的，個人爲派生的，以成其所謂國家主義的政治論。此德國哲學的基礎之大

略也。

更就英德哲學思想表現於社會情狀及一般國民性習者觀之。英國思想重經驗，尊事實，上既言之。惟其如此，所以對於理論不追求最後之歸結，卽追求亦與實際問題不甚相關。故每成立於知與行，理論與事實之二元論上。其長處在穩健不趨於極端，其短處在不澈底而廢於中道；此二元的傾向，在中世之唯名論已然，入於近世，在第十七八世紀之英國思想，則尤爲顯著。中世神學上之眞理與哲學上之眞理，全然各別，故有「二重眞理」說。此二重眞理究倡自何人，雖不明悉，然固盛行於唯名論者之間。至倍根時而此種二元論的傾向乃益顯著。因彼一面提出哲學上理解之對象，一面又提出宗教上信仰之對象，於是二重眞理說乃益爲人所重視。倍根而後，此風益熾，凡英國之代表思想家，幾莫不爲其繼承者。霍布士在哲學上極力闡明其機械的唯物論，而在宗教上則珍重表白自身爲英國教會忠實之信徒。洛克在認識論上表示其經驗論的或感覺論的傾向。而在倫理學則表示其神學的及純理論的傾向；換言之，在認識論上排斥絕對觀念說，而在倫理學則公然採用絕對觀念說。謙謨

以懷疑論著稱，乃充其學說之所至，不能不懷疑外界之存在，即又因此將己主張之懷疑說撤回，而指爲「過激懷疑說」(excessive scepticism)。至謂皮倫說（Pyrrhonism）雖足以當「真懷疑說」(true scepticism)之目，而理當排斥。以爲此種過激懷疑說只可在學校內維持勢力，一出校門而與實生活相接觸，則勢力即消失，故懷疑說不過爲一種論理的娛樂。由謙謨觀之，理論與常識，恰成對立之形；初期之謙謨，以理論征服常識。後期之謙謨以常識征服理論，由此常識派之思想漸漸得勢，卒成李德（Reid）一類「常識哲學派」之學風。英國思想上之特徵，至是已全呈露。再進觀德國。德國思想上之特徵，與英適成對峙之形，上既言之，今請爲進一步之探討；但於探討之先，請一觀察同屬大陸派之法國。凡以知律行，以理論求事實之思想，當然不能不推法國之啓蒙哲學。凡洛克、謙謨之思想，在法國經孟特斯鳩、福祿特爾等之介紹，即發現而成一種可驚之事實。其最顯著者即英國個人主義的政治論，一經盧梭發展，即發現而成一種大革命。此外如英國之機械論唯物論，至法國即成爲無神論無靈魂論；凡英國阻於常識主義不能盡量發展之學說，至法國則皆有相當成績

可觀。法國此種由學說改造事實之特徵，在第十七八世紀已然，而在十九世紀爲特著。所謂傳統派之極端復古的社會改造論，桑西門(Saint Simon)萧爾釐(Furnier)等之急進的社會改革論，孔特之新社會組織觀及新宗教論等，皆其著例。此可見英法兩國人氣質之不同。惟德國人之氣質，雖大殊於英國，然亦與法國不相類。德國初期思想固欲調和二國以聯爲一氣者也。故初有來布尼疵，繼有康德，彼輩之方法雖不同，然其動機固一致。蓋皆欲於知行兩方建一確實之基礎。精密言之，彼輩對於科學、藝術、宗教、道德等各種文化之領域，皆欲賦以正當之權利而建一確實之基礎。此種目的直至德國哲學最盛期蓋未常變。唯康德哲學欲由理性批判以達到此種目的，而彼之繼承者所謂思辨哲學一派如菲希特、謝林、黑智爾等則欲由形上學的基礎以達到此種目的；康德以文化爲人類理性所產物，欲考查文化成立於何種理性之原理之上，而思辨哲學者以文化爲宇宙理性之最高產物或最高發展，欲考查文化在萬有中占有何種必然的位置。總之，德國哲學與英法二國皆根本不相同。惟其如此，故由哲學思想所表現於社會情狀及一般國民性習者，又另成一種輪廓。請更

端論之。

英法思想上之特徵，已如上述；若德國者既不滿足於英國之二元真理說，亦非如法國之以學說繩事實，彼乃專考查現成事實之基礎而欲其理論化、概念化、組織化。此雖爲德國哲學之最大長處，然其短處亦伏於此。蓋既注重於理論化概念化組織化，則不免忽視事實，而爲科學家所詬病。康德之哲學，固多少帶有此種色彩者也；然自別一方面觀之，又不能不推爲極尊重事實之哲學。惟此處所云尊重事實，非如英國之經驗論實證論，以事實爲基礎而歸納成立一種哲學，乃就事實本身而考究其如何成立。康德以前之近世哲學，本富於尊重科學之傾向。故當時之哲學者，泰半專心於科學之研究。如笛卡兒、來布尼疵，乃其最著者也。卽康德亦於批判前期，認科學研究爲哲學者之一要務；故於星雲說之發見、地震之研究等，均不無相當之貢獻。惟既入批判期以後，則其態度全爲之一變。故謂哲學者，不在藝術上之創作，亦不在造出科學與宗教，而專在於考察文化本身如何成立。此爲康德對於成立文化所取之態度。就此意味言之，康德之哲學，雖可稱爲極尊重事實之哲學。而彼以組織欲過甚

之故，終不免陷於拘泥形式之弊。例如範疇表所列十二範疇，欲納世間一切問題於四組範疇之中而得一圓滿解決，甯非誇大；惟彼固完全爲組織欲所征服，絕非出於一種誇大之心理。雖然，組織欲極强者尙非康德，乃爲思辨哲學之驍將黑智爾。黑智爾哲學蓋欲對於一切文化現象加以綿密之考察，幷進而闡明文化構成之意味，最後復欲行一種概念的整理，蔚然成爲思想史上一偉觀。故如黑智爾組織欲之强者，哲學史上絕無第二人。因之强事實以曲從形式之弊，亦在哲學史上罕有其匹。尤其是認自然現象爲先天的構成，而此弊爲特著。故一時自然科學者，莫不對於黑智爾加以一種輕蔑，良非無由也。此種思辨的學風，實由與德國思想上之特徵所謂神祕的傾向者相結合而成立；故哲學上之組織，泰半本之於直觀與空想。正猶謝林之哲學，羣許爲「詩的產品」，未許爲「學的產品」也。

德國思想上旣具此種特徵，故表現於實際生活者亦與他國逈異。德國之軍隊警察最重組織之劃一，此固人人得而知之；卽其他一切社會生活，亦何嘗不如是。惟其流弊亦正與之相伴而生，故在國家則釀成一種軍國主義，在社會則釀成一種階級

主義，以成其所謂普魯士精神。此可以覘其得失之故矣。

英德二國各本其固有之精神以發爲各種文化現象；由種種考察之結果，吾人不難推見英國全立足於亞里斯多德精神之上，德國全立足於柏拉圖精神之上。但此二國果各思遂其精神發展之欲，毫無調劑之餘地耶？抑至今仍各趨於極端耶？此不能不稍加論列者也。康德以前，兩國間思想之交換，誠然極少；雖康德多少受謙謨之影響，然其根本精神固未動搖，尤未易語於己國思想在他國成一種勢力。但入十九世紀以來，此種情勢爲之一變，英德思想上之接觸，殆有不得不然之徵象。亦一種有趣味之事實也。

吾今所首欲舉出以爲英德兩國思想接觸之媒介者，在英則爲卡萊爾(Carlyle)，在德則爲赫克爾(Haeckel)。請先就英國言之。英國之自然科學的世界觀與功利主義的倫理說，既不足以調攝清教徒的精神，復未能滿足詩人之浪漫的傾向，於是有卡萊爾出以彌此種缺憾。卡萊爾者固孕育於清教徒的精神者也。卡萊爾以介紹德國之哲學及文藝於英國自任；凡高倡道德尊嚴之康德哲學，富於浪漫精神之訥華

麗斯(Novalis)世界觀，糅合神秘精神與嚴肅精神爲一之非希特哲學，與夫思辨哲學派中最富詩意之謝林思想，莫不盡量採用，以彌補英國之缺憾。惟同時與卡萊爾亦負有介紹之責者爲浪漫派詩人苛勒里幾(Coleridge)。苛勒里幾介紹謝林，卡萊爾則介紹非希特。尙有蘇格蘭學者及牛津學者，均先後爭相介紹。於是德國思想移植之結果，次第由斯特林(Stiring)約翰·卡德(John Caiad)愛德華·卡德 (Edward Caiad)、格林 (Green)、瓦勒士(Wallace)、亞當姆遜 (Adamson)、布拉德勒(Bradley)、鮑桑葵(Bosanquet)等發榮滋長而成英國之新唯心論。在十九世紀後半期卽成一種最有力之學派，其勢直延至今日而不衰。此派思想，漸漸流衍而成旁支。在唯心論之點言之，亦以普遍爲本原的個體爲派生的，卽承認普遍心與絕對心爲根本，而個心爲其變態，固與德國思想上之特徵相一致；但自又一方面觀之，卽又對於德國絕對論的思想而生一種反動，故有最近與實用主義 (Pragmatism)、人本主義(Humanism) 相結合之人格的唯心論也。人格的唯心論雖自內界出發，以世界爲精神之產物，然其精神非如德國哲學承認絕對心，彼乃承認多數個心，非出於一神的精

神，彼乃承認多數人格；而物質界即此多數人格之要求，及種種試驗之集合之結果。於是多數人格全建築於實際的要求之上。且此派視絕對的思維形式及原理，不過為滿足人格之實際的要求而設，故謂真理之度隨實際的效果而增進。惟人格的唯心論，本由反對斯賓塞爾等所代表之英國固有之自然論（機械的世界觀）與格林等所代表之絕對的唯心論而起，而究與後者為近。不過意在排斥實在論之形式而出以唯名論之形式者耳。

英國思想之輸入於德，較德國思想之輸入於英為後，且其勢力亦極微弱。當十九世紀前期德國幾不受任何國思想之影響，雖稍受影響亦僅在一部分自然科學者與通俗讀書界之間；但入十九世紀後期，則情勢為之一變，凡保持德國思想特徵之傾向，遂遠不如前此之堅強。雖有表面與實證論的思潮接近而實保守德國傳統之羣德倫布兒(Trendelenburg)、弗希訥(Fechner)、洛慈(Lotze)、哈特曼(Hartmann)、溫特(Wundt)、柏格曼(Bergmann)、倭伊鏗、黎布曼(Liebmann)、弗爾克特(Volkelt)、愛爾哈特(Erhardt)、布塞(Busse)、斯披克(Spicker)、等之形上學派與夫藍格

(Lange)、苛恩(Cohen)、訥脫爾普(Natorp)、瓦特曼(Waltmann)、維因德爾斑(Winderband)、帕爾遜(Paulsen)、藍德斯曼(Landesmann)、立傑爾(Ritschl)、華典格爾(Vaihinger)、克洛塞(Krause)等之新康德學派，但仍不能不謂爲受外來思想之影響之結果。惟當拉斯(Lass)等所代表之實證論，大體注重謙謨及穆勒約翰，間亦兼及邊沁，比時尚不得謂爲影響極强；若自達爾文、斯賓塞爾生物進化論產出之後，則其影響乃日益顯著。當世紀中葉固有一部分傾於唯物論的思潮，但其時思想尚極粗疏，絕少哲學的修養；乃自赫克爾出，而唯物論乃受一番洗練，因有所謂「一元論運動，」而赫克爾者乃一元論運動之祖也。赫克爾之一元論，大體由立於進化論基礎之上之唯物論與斯賓挪莎之汎神論相結合而成。欲與前此之唯物論稍示區別，因另立一元論之名稱。然其根柢固不脫唯物論之窠臼，惟附帶汎神論的色彩與神秘的傾向而已。現代一元論運動，大體分二派：一派爲緩和赫克爾之汎神論的及神秘的要素而增加自然科學之傾向者；(一)一派乃在布爾諾(Buruno)之美的汎

(一)現充一元論協會(Monistenbund)會長之阿斯特瓦德(Ostwold)亦屬此派。

神論與弗希諾之萬有唯感論之影響之下而增加汎神論的及神秘的要素者。雖內容略有差別，然不能脫赫克爾之影響則同。此德國方面之情勢也。

由上所述，可知英、德兩國之哲學，固日相接觸而未有艾。唯兩方哲學究以何者爲影響最大與將來之趨勢若何，此則問題太大，殊非短文所能盡。且此種推測，事實上亦有不可能者。姑試以己意妄言之。德國哲學事實上久已侵入英國之領域；其最顯著者則爲新康德派之侵入。英國現時哲學界之重鎮，幾莫不受德國哲學之影響。在卡德、布拉德勒、鮑桑葵、鶴基遜(Hodgson)、瓦德(Ward)諸人自不消說，即最近之實用主義甚而至於新實在論，亦不能謂非受德國哲學正面或反面之影響。又況孕育於經驗論中之牛頓之價值，至今已完全受愛因斯坦之重新估定。故德國哲學上之影響，當然比英國爲大。德國自經歐洲大戰以來，論者謂德國之文化將從此中絕，而其哲學上之影響，亦將隨之而幻化。實則此種觀測，完全與事實相反。從過去之歷史觀之，德國文化之發達，轉在其政治上最無勢力之時期。當拿破崙戰役以前，德國陷於小邦分立之狀態，然其時固產生如許文藝上哲學上音樂上之天才；又當自由戰

爭以前，亦有康德、菲希特、謝林、黑智爾、詩來馬哈爾(Schleiermacher)等羣哲輩出。可知德國政治上之衰微，卽其哲學的精神之勝利。固未可以成敗而論定其得失也。

論者又謂德國哲學上純理論的精神，將有不能與英國經驗論的精神對抗之勢，以哲學上之趨勢則然。然此全視德國純理論之內容之改造以爲斷。來布尼疵之普遍論，固遠非斯賓挪莎一類之普遍論，羣德倫布兒、哈特曼、弗希訥一流之形上說，亦遠非謝林、黑智爾一流之形上說。以其內容完全不同也。德國如本其固有之立足點，而加以充分的修正，安見不可以形成一種最大之學風。由新康德派之勢力觀之，卽可以完全證明此種推想之非無根據。新康德派之勢力，豈惟潛植於英國，卽法、意、荷蘭諸國如拉協列 (Lachelier) 布脫爾 (Boutroux)、康特尼 (Cantni) 脫苛 (Tocco)、勒洛伊(Le Roy) 諸哲，亦誰不隸此勢力之下。故出發於純理論之實踐上理想主義，充其量足以使出發於經驗論之機械論唯物論根本推翻，如前段所述。此則經驗論的精神轉不能不屈服於純理論的精神之下矣。此點更可借卡萊爾之事實說明之。卡萊爾初受英國哲學之影響最深，凡洛克以來之經驗論，穆勒、邊沁之功利說與夫

當時法國啟蒙哲學之感覺論，皆受有相當之暗示，但由清教徒之孕育及內心之宗教的要求之結果，致生活上陷入於絕大之苦悶，卒由德國哲學之唯心論的目的論的傾向而始獲救濟。此尤可以見純理論的精神之未可一律排斥也。

經驗論產生於英國，與純理論產生於德國，固各有其特殊之歷史，均未可一律排斥。經驗論以感覺為根據，凡精神作用如注意、記憶、判斷、推理、想像以至一切道德的意識，認為概由感覺之强度與次數而起。故謂哲學不過為研究觀念發達之途徑之學問，即可逕名為觀念學(ideologie)。由是研究之方法，全以分析為主，而有所謂生理學的分析、心理學的分析、醫學的分析、化學的分析。凡精神現象物質現象，純恃分析為探求究竟之法門。此為經驗論之立足點。純理論完全與此相反。純理論以悟性為根據，重論理之法則，尊統一之形式，以為實在之認識，即在適合此種法則與形式，否則認識為不可能。於是不能不超越感覺而特重概念。至其研究之方法，則完全以綜合為主，以為由綜合方可捉住實在之本質。此為純理論的立足地。由此二者觀之，各有其偏至之精神，然同時亦各有其不易彌補之缺憾。由分析所得之雜多性，與由

綜合所得之統一性，皆與實在不生交涉。雜多性不過爲實在之分析的翻譯之符號，統一性不過爲綜合的翻譯之表象，二者之不能捉住實在之本質，其弊正等。蓋二者各向着一可笑之目標，無限的走去：分析向着「零」無限的走去，綜合向着「空虛」無限的走去；前者不斷的個體化而達於零，後者不斷的一般化而達於虛空；結果兩無所得。以零與空虛皆絕「無」，而實在乃萬「有」。實在者既非分析的個體，亦非綜合的一般，乃具有流動性創造性之渾融滲透者也。由是英德哲學同時暴露其不可掩之癥結，而所謂唯名論與實在論之爭，換言之，所謂科學與玄學之爭，是猶不可以已乎！（一）

（一）本篇泰半根據朝永十三郎獨逸思想と其背景戰後に於ける英獨思想の消長，而旁參以 Thilly's a History of Philosophy, Aliotta's The Idealistic Reaction against Science, tran. by Agnes McCaskill. 兩書之論斷，不過爲一種哲學史的敍述，無甚發明處；然此題所關至大，甚願將來再以己意專爲一文論之。

社會改造之哲學

——以根本的經驗論爲出發點——

邇來社會改造之聲浪，日高一日，凡前此政治、法律、宗教、道德以及吾人日常生活，莫不屏棄，以求新政治、新法律、新宗教、新道德乃至新生活之出現，而無有已時。此固非必由一種學說操持其上而致之然，然自不得不推論由一種有力之傾向之自細流而主流，自分部而全部之激之使然者也。此傾向在哲學言之，卽爲哲學之生活化。乃由前此哲學過重圖式體系，與人生幾不能發生交涉，因思取哲學思想應用於實際生活。遂一變哲學之形式與內容，而以連結哲學與生活爲社會改造之哲學之積極的要件，以哲學之革命爲其消極的要件，此社會所以日上於改造之途也。

哲學而與生活連結，則哲學不過生活之一過程；惟生活爲吾人經驗之全體，是可知哲學卽爲普通之經驗中之一過程也。經驗在哲學上之解釋，紛拏無定：或以經驗爲不正確知識之根源，或謂經驗以外決無他種之認識手段，要之，經驗論以後者之詮釋近是。經驗論之始祖洛克常以經驗解釋宇宙之全體，謂表面之經驗由於感覺，

裏面之經驗由於意識的作用，而裏面的經驗，常統攝於表面的經驗，換言之，卽統攝於感覺也。然感覺不過是個個印象而爲斷片的，烏從而生知識？故非結合一感覺與他感覺或爲本體與屬體之關係，或爲原因結果之關係，或爲他種平行之關係，不足以解決之。此謙謨懷疑論之所以生也。經驗論至於近代，乃一新其面目，謂經驗中旣完全具有結合之要素，彼以個個分離之印象詮經驗者，固屬非是；卽以相結合之感覺釋經驗者，其說亦有未盡。蓋經驗乃刻刻連續轉變，固生於結合之感覺，亦有時生於融渾之直覺也。「園中芍藥」一經驗中，「園」與「芍藥」固屬經驗之範圍，而芍藥在園中何處；芍藥在園中，園中添何景色，芍藥不在園中，園中減何景色，不安放芍藥而安放與芍藥相類似之牡丹於園中，園中異何景色，不安放芍藥而安放與芍藥不同時之芙蓉於園中，園中更異何景色，凡此皆經驗中所有事，吾人一歷其境，應諸感幷起，此根本的經驗論所由產生也。根本的經驗論不徒以解決知識問題爲滿足，且進而與吾人之實際生活相結合。故哲學不僅爲知識的產物，且爲生活作用之一部分。方今主意派之哲學日見發達，蓋皆有見於是；而改造的哲學之以社會改造

自任者，尤莫不凝神於此也。

今請先論馬克思之社會主義，馬克思學說之根柢爲存在一元論；卽以經驗爲其哲學之主眼，而極力擯斥價値的要素；如天上之神，地上之國家，學問上之哲學等，皆在其擯斥之列。惟力崇價値的要素者爲黑智爾，黑智爾固以價値一元論闡揚其哲學者也。因謂宇宙之存在全屬理性，無理性卽無存在。黑智爾有云：「理性的卽實在的，實在的卽理性的，」此可以語於黑智爾哲學之特徵。馬克思初亦學於黑智爾者也，故唯物史觀之內容，不出黑智爾之唯理論；卽其勞働價値說，排斥勞働之質的區別，專着眼於量的平均，以求「平均人之平均勞働，」亦猶是不脫唯理之範圍。他如剩餘價値說、階級爭鬭說、資本集中說，亦具同一之傾向。惟馬克思哲學之根柢，究與黑智爾相反。故黑智爾倡價値一元論，馬克思則倡存在一元論，換言之，則爲價値虛無論。蓋馬克思之思想，全從經驗論出發故也。但所謂經驗論，是否爲根本的經驗論，此則殊未易作肯定之解答。然以存在一元論之見地繩經驗論，則舍根本的經驗論末由也。

其次爲工團主義與無政府主義。論工團主義與無政府主義之先，請略論國家社會主義。國家社會主義者，蓋完全立脚於唯理論者也。其唯一之優點，則在以强制的勢力統御社會，而以勞動爲各個人之一種社會義務，而課其效績，故國家社會主義，注重服務之精神；唯其劣點亦由此產生。以過重强制之故，一面流於專制，一面減殺創造的精神。如勞農俄國之布爾什維主義，是其一例。布爾什維主義之哲學的基礎，本爲馬克思之存在一元論。故蘇維特之組織，排斥「由上之支配」(Eroberung von Oben) 採用「由下之支配」(Eroberung von Unten)。此可見布爾什維主義最富於經驗論的傾向。惟實際施設，全採國家社會主義的原理，故形成無產的獨裁。此則由於唯理論之失。而工團主義者則最反對此國家社會主義者也。原德國之唯心論，以唯理論的傾向爲最强，故國家社會主義最發達；法國之「自由哲學」以經驗論的傾向爲最强，故工團主義最發達。工團主義之哲學，實與柏格森哲學同一根基。以「運動」解決一切，謂將來社會之樣式，卽此運動所謂生之飛躍者操其權衡。此可見工團主義之反唯理論的傾向矣。知識階級之勞働運動，與夫指導者之排斥，同爲此

傾向之發現;即排斥議會主義而採直接行動,亦罔非此傾向之發現。故工團主義之思想,完全立脚於根本的經驗論,不難推而得之也。

夫工團主義與國家社會主義立於反對之地位,上既言之矣。然自又一方面言之,與國家社會主義立於反對地位者,尙非工團主義,實乃無政府主義。蓋工團主義在注重生產者之立脚地之點,仍與國家社會主義相共通,故不得謂完全立於國家社會主義反對之地位;若無政府主義者,乃着眼於消費者之立脚地,斯則純爲根本的經驗論之產物,而爲國家社會主義所望塵莫及者矣。

國家社會主義以社會統制爲其優點,以漠視各人之個別的要求爲其劣點,上既約述之;而無政府主義則正與此相反。無政府主義以出發於個別要求之故,故特重各個人之自由,而排斥統制的威力。惟社會不能無一種組織,而組織不能不乞靈於統制,社會究能離統制而組成之耶?雖克魯泡多金謂吾人之經濟生活,如得適當調劑,則法律的強制可以不用;然吾人之自制心果能極度發達抵於無所爭耶?此亦一疑問也。無政府主義缺乏統制之弱點,與國家社會主義缺乏自由之弱點正同,而兩

者又絕對不可調和。因國家社會主義爲形式的，劃一的，同質的，無政府主義爲內容的，變化的，異質的。欲精練異質的無政府主義，以成同質的國家社會主義，則與李甯欲由過激主義之國家社會主義以轉成無政府主義之思想，陷於同一之謬誤。(一)此皆不免有所偏也。救此弊者，有近代發達之基爾特社會主義。請更端論之。

基爾特社會主義有稱爲折衷主義者，以其調和於唯理論與經驗論二者之間也。雖在理論上爲調和國家社會主義與無政府主義兩極端之論調，然在事實上乃欲併國家社會主義與較接近國家社會主義之工團主義而聯爲一體。基爾特社會主義不排斥國家的統制，是其稍向唯理論之點，亦卽與國家社會主義相接近之點，然基爾特社會主義容認基爾特之產業自治，則其稍向經驗論之點，亦卽其與工團主義相會通之點。但由基爾特之組織與機能的選舉之議論以觀，則基爾特社會主義問題然一立脚於經驗論者也。又基爾特社會主義反對唯物史觀的立脚點，而容認精神的存在，則尤可決其傾於經驗論且傾於根本經驗論者也。惟基爾特社會主義

(一)見在Lenin's Staat und Revolution中，便有此種意見。

於基爾特之機能以外，容認國家之機能，則非解釋以基爾特之機能統國家之機能，卽不得不仍返於折衷主義之原有面目已。

唯折衷不易言也。如言折衷，則基爾特社會主義之組織自身將不可能。蓋基爾特社會主義之唯理論的要素與經驗論的要素，實無可以折衷之性質。基爾特社會主義從國家機能之中，奪取多種之機能，移植於基爾特之機能，卽不啻謂國家機能，部分的由基爾特而奪取之也。則所謂折衷者，乃其他殘餘之國家機能與基爾特之勢力如何折衷之問題。若此折衷成功，則基爾特社會主義本身之大事已了，而不然者，則基爾特社會主義固猶在飄搖之境也。今此問題在基爾特社會主義之本身，尙不免於暗鬪，因而有柯爾與何普遜關於國家機能之論爭。竊謂此種論爭，恐終難於解決，如欲解決，卽不免破壞基爾特社會主義之自身。故重視產業的基爾特，并奪取國家機能以實之，則基爾特社會主義，成爲工團主義；反之，置產業的基爾特於國家勢力支配之下，則基爾特社會主義，又成爲改正派之國家社會主義，故終不免陷於折衷狀態；換言之，卽終不免陷於不自然之狀態也。

基爾特社會主義最重地方主義，最重以個別之地方的機能爲本位之機能的社會組織，而反對「無上國家」(Sovereign state)與現在之產業大組織。(一)唯所謂機能本位如柯爾所謂聯合體(associations)者，乃不過社會主義與無政府主義之理想社會之中間態，即將國家社會主義之國家單位細分而成之一種類似聯邦組織。此種聯合體，實不過傾向無政府主義之一表現。蓋此種聯合體之社會單位，照國家社會主義之社會統制以行，將聯合體極度縮小，至縮小以各個人爲社會單位時，則機能本位之基爾特社會主義之能事畢；此則基爾特社會主義不過一無政府主義之變名，質言之，一穩和的無政府主義而已。

基爾特社會主義既以折衷主義名，而性質上又有未可以折衷之處，其究乃成爲一種無政府主義，是可知所謂折衷者不過過渡期之一名詞，而無政府主義者，乃其根本的歸趨焉。由是而基爾特社會主義得暢然適然立於根本的經驗論之上，以完成其改造之天職矣。

(一)由 Cole's The Future of Local Government」書中，便可推見。

統上數種觀之，知近代社會改造之哲學，直接間接出發於根本的經驗論，以改造吾人之實際生活。由此可以覘時代之精神矣。惟根本的經驗論貢獻最大者爲美國心理學家詹姆士，此非詹姆士爲時代精神之代表也歟？

教育哲學概述

入二十世紀以來，教育哲學一名詞，遂隨生物哲學、心理哲學、社會哲學、乃至藝術哲學以俱起；而教育所論究之範圍遂益形擴大。然教育哲學所以異於教育學者何在？教育哲學決未可與理論的教育學相提并論，則教育哲學當自有其領域，而此領域所示不可逾越之界判若何？或有以洛蓀克蘭茲(Rosenkranz)之教育學，稱爲模範的教育哲學者；(一)若是則教育哲學論究之範圍未免過於廣漠；而與教育學之界判，尤嫌混同。是奚貴別立一教育哲學之名者？方今以教育哲學之著作著聞於時

(一)洛蓀克蘭慈原著名Pedagogik als System，英譯則名Philosophy of Education；以英語之教育哲學，當德語之教育學，豈可謂當，嚴格譯之，當爲System of Pedagogics或爲Theory of Education，是爲可隨意立名，以混淆論究之對象耶？

者，為巴特拉(Butler)(一)霍冷(Horne)(二)馬克凡諾爾(Macvannel)(三)杜威(Dewey)(四)訥脫爾普(Natorp)(五)諸人。總覽各家專著，皆似於教育哲學未能嚴定其界說，故所論常溢出論題之外。如霍冷之教育哲學，僅第八章觸到教育哲學上之根本問題；馬克凡諾爾之教育哲學綱要，僅第一章之表題，與普通教育學稍異其趣，自餘第二章至第十一章，實為一般教育學或教授論所共同討究之問題；杜威之教育哲學序論，則直至第二十四章，始標一教育哲學之命題；杜威此著，推論頗廣，固不得謂於教育哲學上無所貢獻；然屬之教育一般理論者，仍居泰半，而遽以教育哲學名，頗嫌不類；若訥脫爾普之教育哲學，則不過教育學之基礎科學所謂論理學、倫理學、美學上一種之議論而已。教育哲學之內容，紛而無當若此，又焉望斯學之確立耶。

(一) 著有 The Meaning of Education: contributions to a Philosophy of Education.

(二) 著有 The Philosophy of Education. 及 Idealism in Education.

(三) 著有 Outline of a Course in the Philosophy of Education

(四) 著有 Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education.

(五) 著有 Philosophy und Pedagogik.

或曰：教育學屬之科學之範圍，教育哲學屬之哲學之範圍。故教育之科學的研究爲教育學之事；教育之哲學的研究爲教育哲學之事。曰：其言近是，然有辨。教育哲學，實爲一種應用哲學，亦可名應用哲學之一種。夫旣以應用哲學名，則與純正哲學有別；雖立於科學範圍之外，而絕對不排斥科學，且引而致之深化。如教育學在形式上爲規範的科學，而教育哲學則進而闡明規範之本質，並論證其根據；教育學在實質上爲文化科學，而教育哲學則進而闡明文化之本質，並樹立文化之理想。二者固非不相爲謀者。教育學爲部分的表面的，教育哲學則爲全體的根柢的，教育學在謀教育之廣化，教育哲學則在謀教育之深化，教育學以方法論爲廣化之工具，教育哲學以目的論爲深化之工具。惟最近各國之傾向，深化尤重於廣化；若德人之思想，則謂無哲學卽無教育；蓋惟哲學方足以解決一切根本問題。故解決教育上之根本問題者爲教育哲學，推而言之，解決倫理上之根本問題者，爲倫理哲學；解決社會上之根本問題者，爲社會哲學；解決美學上之根本問題者，爲審美哲學。哲學基礎立，斯各種科學得所依歸。由此可以悉教育哲學之涵義已。

今請闡明近代教育哲學之思想。愚於諸思想中認爲最有價值且最有進步者，爲教育卽過程論與教育卽生活論二者。今請以次明之。教育卽過程論，主之者爲霍冷。霍冷舉三種主要概念，爲闡明教育意味必具之條件。一，人類之起源；二，人類之性質；三，人類之文明。霍冷最看重精神 (mind) 一義，故視人類之本質無殊於精神。彼以「精神者實在也」爲人類起源之第一問題；「各個人之精神者絕對精神 (absolute mind) 之實現也」爲人類起源之第二問題；「絕對精神者有自己活動性者也」爲人類起源之第三問題。霍冷以爲人類雖負有體軀，然實非人類之所以爲人類者；人類之實質，卽在無限無量之精神。吾人既秉有此精神矣，然須經練習，方能實現；欲謀實現，非乞靈於教育不可。故教育者導精神由本體界 (Noumenal World) 入於現象界 (phenomenal world) 之過程也。惟本體界之精神所謂絕對精神者，究爲何物？以意度之，當爲無限自由之存在物 (infinite free being)；霍冷因謚之爲理想的有神論 (idealistic theism)。此霍冷關於人類起源持論之大旨也。其次論人類性質。霍冷謂教育乃精神之努力之結果；換言之，卽由人類力求絕對精神實現之性質所生

之結果，人類何以富此努力。則以人類之性質乃自由者也。自由發展，自由活動，實乃人性之本然。故人類自由進展之痕迹，卽教育之所以爲教育也。此霍冷關於人類性質持論之大旨也。其次論人類之文明。霍冷以爲人類之敎育，不過爲一不完備之過程(process)而已。其不完備之原因何在？則以人類之性質—自由—以無窮發展而未有已者也。又人類發達之可能性爲無限，其故乃由人類之運命爲不死。胡爲運命不死？則以人類本身之性質本來無限，故教育靡有窮期。此霍冷關於人類文明持論之大旨也。總覽霍氏所論三段，皆爲教育卽過程論中之要義。人類本爲精神，則屬可動性，人性本屬自由，則屬可進性，合精神與自由，斯教育永在動的進態或進的動態中，故教育卽過程也。愚對於霍氏之說，雖未敢許爲完備，然於其組織之緻密，則認爲在馬克凡諾爾訥脫爾普諸人以上者矣。

教育卽生活論，主之者不一其人。舉其顯焉者，在美爲杜威，在德爲倭伊鏗。「生活」一語，在現代哲學上，有重大之意義。此無論實用主義與理想主義，皆視生活爲認識之對象，藉此以解決哲學上之紛糾。惟實用主義上生活之意義爲自然生活。理想主

義上生活之意義爲精神生活；然亦未可嚴別爲二，不過其趨向稍異耳。生活在教育上之意義，較在哲學上尤爲重要。杜威同調之莫爾(Moore)教授，謂教育爲生活作業或爲生活過程；因力排生活準備說，而以教育自身卽爲生活自身。杜威則尤極力闡發教育卽生活之要義；先爲排斥教育準備說之論調曰：教育準備說者。有顯而易見之四弊：一，不利用兒童之活動力；二，易養成優柔不斷之態度；三，爲社會之期待與必要所束縛，個人之優點劣點無由判斷；四，爲外的事情所支配。有此諸弊，則教育之利未見而害已先呈。欲力祛此弊，非重視生活不可。故教育首在指導兒童集中於當前之經驗，視當前之經驗爲固有之生活，如是不知不覺由現在而入於本來。所謂經驗，以杜威哲學上之意義釋之，有極重大之意味。蓋經驗爲吾人對於自然環境與社會環境所起之一切交涉，其主要性質在聯絡未來。由是吾人經驗一瞬間，即伏第二瞬間；同時對於自然環境與社會環境所起之交涉，亦由第一瞬間侵及第二瞬間；此種經驗之內容，卽爲吾人生活之內容，而教育之精神乃無時而不見。此實用主義所持教育卽生活論之說也。理想主義則不爾。理想主義以精神生活爲其思想之基礎，

而持之最力者爲倭伊鏗(Eucken)，其說似與霍冷之精神說無甚出入。倭伊鏗解釋人格，謂精神的個性卽人格的表徵；所謂精神的個性者，乃全體之生活（普遍的精神生活）集中於特殊之一焦點（個人）令發展之於特殊之方向者也。質言之，卽分有宇宙的精神生活，分有精神生活所蘊之自由之個性也。倭伊鏗所謂精神的個性，卽霍冷所謂精神；倭伊鏗所謂宇宙的精神生活，卽霍冷所謂絕對精神；倭伊鏗所謂精神的個性，乃全體之生活集中於特殊之一焦點令發展之於特殊方向，卽霍冷所謂人類本自由之性質力求絕對精神之實現而未有已時。由是以譚，兩家所持之論調，固皆視教育爲精神發展之過程；所異者霍冷重視過程，而倭伊鏗則重視生活耳。培斯達洛齊(Pestalozzi)之生活卽教育之思想，訥脫爾普之意識發達階段說，殆皆以生活爲教育之依歸；此理想主義所持教育卽生活論之說也。就兩派所論觀之，前者以現實之生活爲標準，後者以理想之生活爲標準；標準雖異，而其以生活爲教育之基礎則同，教育而至出發於生活論，不可謂非現代教育思想之一特徵，同時不可謂非現代教育思想之一進步。此教育卽生活論所以能蔚爲一種時代精神也。

愚於教育卽過程論教育即生活論，認爲各有貢獻，無所軒輊於其間；惟愚尤愛後說之鞭辟近裏。然二說皆非愚所倡導。愚所守之最篤者，爲教育卽表現論。請更端論之。

自近代教育改造之聲，日高一日，而表現說遂爲教育之中心思想；亦可謂教育思想之一反動；乃對於前此教育思想之注入說而生之反動也。表現（exppression）之意義，愚夙昔論之，（二）愚以爲教育二字，不當僅用之於人類，即在他動物界或植物

（二）愚在上海小學教育研究會講演「教育上新價值之估定」中有一段，錄之如下：

「教育」這兩個字，照兄弟看來，便是「表現」兩個字的意思。教育不純是用在人類裏面的，就是在別的動物界，也可收得許多教育的功用。這是怎麼講法呢？從前的教育，都是把「注入」式的教育，看得非常重要，以爲我們只要把許多知識灌輸到兒童裏面，教育便算完事；現在不然，現在卻特重「抽出」式的教育了。我們對於兒童，不必把他看作是學生，須要把他看作先生，所以有句西諺說：「兒童者大人之父也」。兒童各就各的遺傳和環境，形成他一種特殊的性能，我們對於他，要設法引出或發揮他那種特殊性能；看他那種性能如何，我們便如何，雖未必不帶幾分注入的精神，但注入也是由於抽出後才用的，這樣看來，豈不是兒童完全是我們一個指南針嗎？所以兒童反先成爲我們的先生了。這些話總括起來，可以知道教育的作用，就是表現，就是表現各個人的性能，換句話說，就是表現各個人的生命。但

界，亦可收幾許教育之功用。蓋人類之性能，固可由教育之力使之表現，即他動物或植物之性能，亦何不可由教育之力使之表現；換言之，人類之生命，可由教育之力表現之，即他動物或植物之生命，亦何不可由教育之力表現之。人類與動植，同爲有生命之生物，教育之力豈能囿於一方，於是表現說尚矣。無論人類與動植，皆有活潑潑的赤裸裸的向生命發展之性能，而此性能，一被摧抑，則或爲植物，或爲動物，或爲人類，或爲超人；以教育上之語表之，或爲天才，或爲中材，或爲低能，或爲白痴，或爲廢物，均視被摧抑之程度而定；換言之，均視表現之程度而定。故教育上唯一之價值，厥惟表現。吾人觀察兒童之聰明才力，以爲某也才某也不才，而不知只是某也表現之機會適，某也表現之機會不適；實則兒童之聰明才力，天何嘗限之，人自限之耳。此教育即表現論，所以生吾牢固不拔之信仰也。

總覽以上所述，知近代教育之思想爲猛烈之進步；教育哲學所以能獨成一科，亦

生命是別的動物都有的，難道別的動物，就不可以設法來表現嗎？不過現在的教育，尚沒有顧到那點罷了。這樣看來，教育的作用，著重在「表現」兩字，益發可以證明其價值之高。

（見教育雜誌第十三卷第七號）

未始非此種教育思想之賜。惟教育學亦隨他種科學之進步而發達；邇來從心理學、社會學、生物學、乃至醫學之立脚點以研究教育學者不乏其人；如最近心理學者從實驗的見地以研究教育事實，社會學者欲建設教育的社會學；而教育學者自身，亦復擴大研究之範圍，而有犯罪教育學者、動物教育學者之出現。此皆與教育哲學揚鑣並進；教育之所造於生物當未有艾也。

現代哲學雜評

杜威與羅素

愚曾以此題演講於湘中矣。今但論列兩家真理觀之得失異同。冀讀者一評覽焉。

哲學之傾向凡二：一，主觀的傾向，一，客觀的傾向。主觀的傾向，置重自我，由自我之立脚點，以論究宇宙人生；客觀的傾向，置重宇宙人生之客觀性，由客觀性之立脚點，論究自我。杜威之哲學，達於主觀的傾向之高潮；故謂真理之標識，在吾人生活要求之充實，換言之，在實行之效果。實行依時與地而異，真理自亦不能不隨之而殊。故杜

威之真理，此地與此時(here and now)之真理也。羅素之哲學，達於客觀的傾向之高潮；故謂真理之標識，在脫去小我，而擴張大我；換言之，在脫去實利的自我，而擴張宇宙的自我，則真理自無國境可言。故羅素之真理，中立(neutrality)之真理也。然則兩家所主張，果孰是而孰非耶？

曰：杜威之真理，爲幸福之真理。羅素之真理，爲真理之真理。杜威實重人類之生物學的意義，一洗從前實在論與體系說之陋，而以實際幸福爲歸，故特重相對的價值。羅素以生物學上之事實，與幸福之見解，皆不過哲學上一部分之問題，非全部之問題；且求是與致用，無直接之關係，學問之爲物，任至何處，不失其學問之嚴密性，豈容以人事變更之者，故特重絕對的價值。兩家所論，各明一理，未可偏非。蒂塞爾(Husserl)曾著一書，名嚴密學問之哲學。謂哲學當分二種：一嚴密科學之哲學，一世界觀之哲學，二者可分途幷進而不可混同。嚴密科學之哲學，以論理爲中心，世界觀之哲學，以事實爲中心，前者重分析，後者重統一，二者幷行不悖。如建造房屋，世界觀之哲學，日求新建設而未有已時，嚴密科學之哲學，雖不建設，而使準備的建設，日臻於完

固緻密之域。此二者所以不可不幷重也。此段見解，固足以明杜羅二哲在當代並受尊崇之故，尤足以明兩行之道，爲人世必不可免。老子云：常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。其杜羅二哲之謂歟？

羅素與柏格森

支配現代思潮者，首推柏格森；而反對現代思潮，或別樹一思潮之幟者，不得不首推羅素。惟二者雖立於反對之地位，而其態度常相同，且對於因習與體系之排斥，尤不無知遇之感。原羅素最不愜意於柏格森者，爲其以生物學的見解，解釋哲學上全部之問題，因而力闢其本能說。於是柏格森以「生命之世界」頌言於人者，羅素則力倡「本在」與「普遍」之世界。柏格森以流轉與綿延之實在爲對象者，羅素則以永久不變之實在爲對象。柏格森以時間說明之者，羅素則悉以空間說明之。又由方法論言之，柏格森從根本的經驗說，以建造其生物學的哲學，羅素則從根本的合理說，以建造其數學的哲學。幾無往不與柏格森相反。其反柏格森之精神，殆與柏格森反主知之精神無以異，誠哲學界最有趣味之論戰也。

惟柏格森之本能說，爲其生命哲學上有力之論據，本能之不能不有待於理知之訂正，柏格森於其所著創造進化論中，固已詳言之，羅素似未可徒爲抹殺之論也。且理知之生活，過於孤立而缺少內的生長，羅素於最近散著中，固自言之。又人類行爲之根源，與是認理知，毋甯是認本能與衝動之爲得，此羅素在歐戰中所得之新教訓，而於所著社會改造原理中，已剴切論之者。又羅素近且認生長之原理，(principle of growth) 爲生命之中心，是顯與柏格森生命進化說相發明矣。是則羅素所以不慊於柏格森者，毋乃適爲之張目耶？從他一方面觀之，柏格森所詮之物質的世界，固極推崇理知之法則，而以理知爲本能之先導以此推論，則柏格森與羅素哲學之距離，不過其氣質與用語之不同而已，非有他也。兄弟鬩牆，鄰人有披髮纓冠而往救者，至則其兄弟迎笑而出，羅柏哲學上之抗爭，其殆類是也歟？惟羅柏年力正富，將來哲學上之建設，正未有艾，固未可以一二短長論定其生平也。

柏格森與倭伊鏗

柏格森與倭伊鏗，皆生命哲學之巨子也。其相同之點固多，其尤表著一二者之共同

精神者，爲對實用主義之態度。蓋實用主義雖認有默實在(dum reality)，然皆從相對的利害的關係以立言，不似柏倭二哲之直接與默實在共呼吸也。惟柏格森所詮之默實在爲「緜延之相」(Sub specie Durationis)，使吾人從固定之生活，一躍而入於流動之生活；倭伊鏗所詮之默實在爲「永恆之相」(Sub specie Aeternitatis)，使吾人從自然生活，一躍而入於精神生活。是則二者之趨向，不無異同之處。然其歸着點，究不能不認爲同一也。

今請略爲說明。柏格森之哲學，從生物學研究而得之者也，生物富緜延性，常爲不斷之流動與變化流動變化，而創造的生命形成焉。倭伊鏗之哲學，從歷史研究而得之者也。歷史富永恆性，兼備有統一與個性之特質，而宇宙的生命形成焉。柏格森所闡揚之創造的生命，與倭伊鏗所闡揚之宇宙的生命，是一事而非二事，不過二者所經過之途徑有不同而已。

雖然，兩者之間，有一至大之歧點焉，則目的論之是非是已。倭伊鏗恃目的論爲其學說之中堅。柏格森則排斥目的論，不遺餘力。故自倭伊鏗視柏格森，必嫌其太偏於

形而上學，而與意識的人生，關係太淺，雖曉曉終日，亦不過於生物的生命有所陳說而已；而自柏格森視倭伊鏗，必嫌其過於淺薄，徒襲取舊理想主義與宗教哲學之固陋，毫無創見可言；由是觀之，柏倭之所以爲同者，乃適所以爲異也。

平心論之，討論哲學之中心問題，貴有科學的洗練，不貴有常識的推求。倭伊鏗人生觀之哲學，雖已深入，然其哲學之科學的精神，則似遠不及柏格森之豐富；又由目的論以說明活動與自由，陳義抑何其陋；又彼所謂歷史之統一，除器械的連續之外，有何意識的統一可言；由此諸點論之，哲學者之資格，倭伊鏗當然不如柏格森之完備。惟彼對於宗教哲學之貢獻甚大，有非他人所能幾及者，若柏格森者，且以宗教的意識之稀薄見識於當世，是更非倭伊鏗之儔矣，本是以談，柏倭二哲，雖各闡揚生命之意義，而其所謂生命，固非同物，不過均能闡揚成一家言，以範當世，是則吾人所不能不肅然致敬者也。



